سابقا لكن الظن ايضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية وقد يؤخذ
موضوعا للحكم فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن الغالب فيه
الاول **وينبغي التنبيه على امور الاول** انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من
الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا قطع بكون شيء خمرا وقام
الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء لكن الكلام في ان قطعه هذا هل
هو حجة عليه من الشارع وان كان مخالفا للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع
بمعنى انه لو شرب الخمر الواقعي عالما عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلا لا انه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا
وان لم يكن خمرا في الواقع ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع
على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى
فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق نعم حكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان بل في كره لو ظن
ضيق الوقت عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان انتهى واستقرب العدم
سيد مشايخنا في المفاتيح وكذا لا خلاف بينهم ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية
يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه فتأمل ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل
بقبح التجري وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مائع معين
خمرا وقطع الاخر بكون مائع اخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان
يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس لا سبيل الى
الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه
العدل فتعين الاول ويمكن الخدشة في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية خصوصا
مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد قده والمنقول منه ليس حجة في المقام
واما بناء العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة
الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على
المنكشف لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري فانه لكشف ما تجري به عن خبث الفاعل لكونه
جريا عازما على العصيان والتمرد لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى والحاصل ان الكلام في كون هذا الفعل الغير
المنهي عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا لا في ان هذا الفعل المنهي عنه
باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه جريا في مقام الطغيان والمعصية وعازما عليه فان هذا غير منكر
في هذا المقام كما سيجيء ولكن لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل
لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلي باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب

و ٣٢١ القطع وحجيته
نسخه
٢ ثم ان كان موضوعا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية وقد يؤخذ موضوعا لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم آخر ... فيقع ح انه حجة

شرعا اذ تعلق العقاب بالفعل لا بالفاعل واما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه
عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج
عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار
قبحه غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن
سيئة كان له مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل
باحدهما وقلة العامل بما سنه الاخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول وعقابه اعظم وقد اشتهر ان
للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحد التواتر فالظاهر
ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في
استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب
بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلائية من
حيث ان زيادة الذم من المولى وتاكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي
المستحيل في حق الحكيم تعالى فتامل هذا وقد يظهر من بعض المعاصرين صاحب الفصول في الاجتهاد والتقليد التفصيل
في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط
بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية
للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم
بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من
انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله
الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى
اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع
الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان
لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك
العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها
وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات
الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه اقول يرد عليه اولا منع ما ذكره من عدم كون
قبح التجري ذاتيا لان التجري على المولى قبيح ذاتا سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه جريئا فيمتنع عروض الصفة
المحسنة له وفي مقابله الانقياد لله تعالى فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا انه لو سلم انه لا امتناع في
ان يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا

بملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا
له كالكذب وليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها ولا قبحها وحينئذ فيتوقف ارتفاع
قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه
مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن او قبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولذا
اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن
او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض امره بقتل كافر فقتل مؤمنا
معتقدا كفره فانه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن و
دعوى ان الفعل الذي يتحقق به التجري وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع ان
يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بان يرفعه الا ان نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق
المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري مدفوعة
مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتامل بان العقل مستقل
بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا يتصف بحسن
ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل
الفاعل بذلك ثم انه ذكر هذا القائل في بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما
ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام اذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان
اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية ان على الراضي اثما وعلى الداخل اثمين وان
اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد
عقابه على ما كان فيه احدهما والتحقيق انه لا فرق في قبح التجري بين موارده وان المتجري لا اشكال في استحقاقه
الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته وجرأته واما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في
ضمنه ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما يأتي من كلامه نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى
المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل
قوله صلوات الله عليه نية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود
اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية
والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل
يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات
بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن وفحوى ما دل على ان الرضا بفعل كفعله مثل
ما عن امير المؤمنين ع ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول

ويؤيده قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وما ورد من ان من رضي بفعل فقد لزمه
وان لم يفعل وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين من ان نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم
عن القاتلين بكثير لرضاهم بفعلهم ويؤيده ايضا قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم ويمكن حمل الاخبار الاول
على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره
او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات
كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط
لا بالدلالة اللفظية وقد علم مما ذكرنا ان التجري على اقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها احدها
مجرد القصد الى المعصية والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد
كونه معصية والرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به والخامس التلبس به لعدم المبالاة
بمصادفة الحرام والسادس التلبس برجاء ان لا يكون معصية وخوف كونها معصية ويشترط في صدق التجري في
الثلثة الاخيرة عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية والتحريمية والا لم
يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد اصالة البراءة واستصحابها
ثم ان الاقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سريرته
وانما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري وعليك بالتأمل في كل من الاقسام قال الشهيد قده
في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى
المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر من انها لما لم يصادف المعصية صارت كنية
مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب
المباح تشبيها بشرب المسكر فعل حراما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور
منها ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها ما لو وطئ
زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ومنها ما لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها ما لو ذبح
شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها معصومة فبانت مهدورة قد
وقال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب
عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى **الثاني** انك قد عرفت انه لا فرق
فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على
القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون
الى شيء منها فان ارادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف ولو امكن

في حجية القطع

الحكم بعد اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل وان ارادوا عدم جواز
الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها فلو سلم ذلك واغمض عن
المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الادلة الشرعية فله وجه وحينئذ فلو خاض فيها وحصل القطع
بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل الا ان الشأن في ثبوت كثرة الخطأ
ازيد مما يقع في فهم المطالب من الادلة الشرعية وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الاسترابادي
في فوائده المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين
قال الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان
قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا
القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الافكار والسبب في ذلك ان الخطأ في الفكر اما من جهة
الصورة او من جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند
الاذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة
هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل
النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة
في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في
ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة اذ اقصى ما يستفاد
من المنطق في باب مواد الاقيسة تقسيم المواد على وجه كلي الى اقسام وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة
مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه
تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك
ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما
نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه
من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء
كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين
ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال
اذا عرفت ما مهدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان
تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه انتهى كلامه المستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما
يكون مباديه قريبة من الاحساس اذا لم يتوافق عليه العقول وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه منهم
السيد المحدث الجزائري قده في اوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطول

ومخصوص

وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم
في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل
وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارضا هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم
الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتني عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة عليه اقول
لا يحضرني شرح التهذيب حتى الاحظ ما فرع على ذلك فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء
كيف يجوز حصول القطع والظن من الدليل النقلي على خلافه وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي
كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع وممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق
حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم
بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات و
غيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام
بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر
البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به والا فان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك
وان عارضه دليل عقلي اخر فان تايد احدهما بنقلي كان الترجيح للمتايد بالدليل النقلي والا فاشكال وان
عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات
والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق
اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان
شذ وجوده في الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى ولا ادري كيف جعل الدليل النقلي في الاحكام
النظرية مقدما على ما هو في البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين مع ان ضروريات الدين والمذهب لم يزد
في البداهة على ذلك والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين
واي دليل على الترجيح المذكور واعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع انه لا
اشكال في تساقطهما وفي تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع ان العلم بوجود الصانع
جل ذكره اما ان يحصل من هذا العقل الفطري او مما دونه من العقليات البديهية بل النظريات المنتهية الى
البداهة والذي يقتضيه النظر وفاقا لاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز ان يعارضه
دليل نقلي وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تاويله ان لم يمكن طرحه وكلما حصل القطع من دليل نقلي
مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافه من
دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة
لكن هذا لا يتاتى في العقل البديهي من قبيل الواحد نصف الاثنين ولا في الفطري الخالي عن شوائب الاوهام فلا بد

في موارد منها من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه لان الادلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة
محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري فان قلت لعل نظر هؤلاء في ذلك الى ما استفاد
من الاخبار مثل قولهم ع حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم لو ان رجلا قام ليله وصام
نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب
وقولهم ع من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى
التي بلغها حجة ع فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه
فان معنى سكوته عنه عدم امره لانبيائه بتبليغه وح فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وان
كان مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الامام ع بنفي الثواب على التصدق بجميع المال مع القطع بكونه محبوبا و
مرضيا عند الله ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر
على حجية العقل وانه حجة باطنة وانه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحوها مما يستفاد منه كون
العقل السليم ايضا حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما ان الشرع
عقل من خارج ومما يشير الى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم
ما يستقل به العقل ما لفظه ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما
من جهة نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان انتهى
موضع الحاجة قلنا ولا نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب الطاعة حكم الله سبحانه كيف والعقل بعد ما عرف
ان الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب اطاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة
ذلك من الاخبار ممنوعة فان المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول
الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله
بل في مقابلهم ع والا فادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية
الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة مع ان ظاهرها ينفي حكومة العقل
ولو مع عدم المعارض وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول واما نفي الثواب على التصدق
مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله فلو ابقي على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب
الاوهام مع اعترافه بانه حجة من حجج الملك العلام فلا بد من حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على
المخالفين لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف كما في تصدقهم على
فقراء الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين ع وبغضهم لاعدائه او على ان المراد حبط ثواب التصدق من اجل
عدم المعرفة لولي الله تعالى او غير ذلك وثانيا سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة لكنا اذا علمنا
بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا الى ما ورد من قوله ع في

خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفنا بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه فيكون الاطاعة بواسطة الحجة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ع ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة وح فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة ع لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضا من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسئلة اذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضا الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول او مطروح نعم الانصاف ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيرا في نفس الامر وان لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد عن دين الله من عقول الناس واوضح من ذلك كله رواية ابان بن تغلب عن الصادق ع قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذي جاء به شيطان قال ع مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وهي وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافها او على تعجبه مما حكم به الامام ع من جهة مخالفته لمقتضى القياس الا ان مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا وفي اول المسئلة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم واوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسئلة القضاء والقدر وعند نهي بعض اصحابهم ع عن المجادلة في المسائل الكلامية لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه في النهي عن الاخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر اهل الخلاف **الثالث** قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطاع

لا اعتبار به ولعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قده بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه او في ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه انتهى اقول اما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا لكن ظ كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم وان اريد به عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشاك فلا شك في ان احكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم وعلى القاطع بانه صلى ثلثا بالبناء على انه صلى اربعا ونحو ذلك وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله الى الشك او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بان الله يريد الواقع منه ومن كل احد فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة واما فيما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظ بعض النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع وغيره وان اريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما اتى به على طبق قطعه فهو حق ايضا في الجملة لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالماتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع سواء القطاع وغيره وان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونها قبلة فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الاعادة وان لم يجب على غيره ثم ان بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع وانت خبير بانه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب اثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الاثار اثارا له والعجب ان المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة والمراسلة وفساده يظهر مما سبق من اول المسئلة الى هنا **الرابع** ان المعلوم اجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وان الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم

بالتفصيل في التنجز على المكلف فهو كالجهول اساوا خرى في انه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي
المعتبر فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الاجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي ام لا يكتفى به الامع تعذر العلم
التفصيلي فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلوتين في ثوبين
مشتبهين مع امكان الصلوة في ثوب طاهر والكلام فيه من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان
الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسئلة
البرائة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الاولى ولنقدم الكلام
في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال فنقول مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال
بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة ففي غاية الوضوح
واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما
المأمور به ودعوى ان العلم بكون المأتي به مقربا معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة
اذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك ايضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات
العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز
الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة بل ظاهر المحكي عن الحلي في مسئلة الصلوة في الثوبين عدم جواز
التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وان كان ما ذكره من التعميم ممنوعا وحينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل
العلم بالماء المطلق او بجهة القبلة او في ثوب طاهر ان يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او
يصلي الى جهتين يقطع بكون احدهما القبلة او في ثوبين يقطع بطهارة احدهما لكن الظاهر من صاحب المدارك قدس سره
الترجيح بل ترجيح الجواز في المسئلة الاخيرة ولعله متأمل في الكل اذ لا خصوصية للمسئلة الاخيرة واما اذا لم يتوقف
الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزء فالظاهر عدم ثبوت الاتفاق على المنع ووجوب تحصيل
اليقين التفصيلي لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضي رحمه الله في مسئلة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير
اخيه السيد المرتضى رحمه الله له ثبوت الاجماع على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها هذا كله في تقديم العلم التفصيلي
على الاجمالي وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي ام لا التحقيق ان يقال ان الظن
المذكور ان كان مما لم يثبت اعتباره الا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لاثبات حجية الظن
المطلق فلا اشكال في جواز ترك تحصيله والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار والعجب ممن يعمل بالامارات
من باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط ولعل
الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه ولابطال هذه الشبهة واثبات صحة عبادة المحتاط محل اخر واما لو توقف
الاحتياط على التكرار ففي جواز الاخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان من ان العمل
بالظن المطلق لم يثبت الا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه اما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل

ومن ان الظاهر ان تكرار العبادة احتياطا في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق الى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن
المطلق لغو في نظر الشارع بين العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعي فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال
عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال والحاصل ان الامر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي
ولو كان ظنا وبين تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو اجمالا فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني
مقدما على الاول في مقام الاطاعة بحكم العقل والعقلاء لكن بعد العلم بجواز الاول والشك في جواز الثاني
في الشرعيات من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك واطلاقهم اعتبار نية الوجه فالاحوط ترك ذلك وان
لم يكن واجبا لان نية الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه الا مع العلم بالوجه او الظن الخاص لا الظن المطلق
الذي لم يثبت القائل به جوازه الا بعد عدم وجوب الاحتياط الا بعد جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط
واما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر ان تقديمه على الاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار
مبني على اعتبار قصد الوجه وحيث قد رجحنا في مقام عدم اعتبار نية الوجه فالاقوى جواز ترك تحصيل
الظن والاخذ بالاحتياط ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد اذا اخذ بالاحتياط وترك التقليد الا انه خلاف
الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر ايضا جواز التكرار بل اولويته
على الاخذ بالظن الخاص لما تقدم من ان تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالا اولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو
كان تفصيلا وادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال
الا ان شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك مضافا الى
ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة مع امكان ان يقال انه اذا شك بعد القطع بكون داعي الامر هو التعبد
بالمأمور به لا حصوله باي وجه اتفق في ان الداعي هو التعبد بايجاده ولو في ضمن امرين او ازيد او التعبد بخصوصه متميزا
عن غيره فالاصل عدم سقوط الغرض الداعي الا بالثاني وهذا ليس تقييدا في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه
كما لا يخفى وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع اولا بظنه المعتبر
من التقليد والاجتهاد باعمال الظنون الخاصة والمطلقة واتيان الواجب مع نية الوجه ثم الاتيان بالمحتمل
الاخر بقصد القربة فيكون قد اخذ فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد
منه اذ لو اتى به بنية الوجوب كان فاسدا قطعا لعدم وجوبه ظاهرا على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه
المعتبر وان شئت قلت ان نية الوجوب ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط اجماعا حتى من القائلين باعتبار نية الوجه
لان لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغوا ولا اظن احدا
يلتزم بذلك عدا السيد ابي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الامر للوجوب بانه احوط
وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طي مقدمات دليل الانسداد **اما المقام الاول** وهو كفاية
العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي فقد عرفت ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة

القطعية وعدمه كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسئلة البرائة والاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي اقله ترتيب حرمة المخالفة القطعية فنقول ان للعلم الاجمالي صور كثيرة لان الاجمال الطارى اما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا كما لو شككنا ان حكم الوجوب في يوم الجمعة متعلق بالظهر او بالجمعة و حكم الحرمة متعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين او بذاك واما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك في ان هذا الموضوع المعلوم الكلي او الجزئي تعلق به الوجوب او الحرمة واما من جهة الحكم والمتعلق جميعا مثل انا نعلم ان حكما من الوجوب والتحريم تعلق باحد هذين الموضوعين ثم الاشتباه في كل من الثلثة اما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر والجمعة واما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني والاشتباه في هذا القسم اما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة واما في المكلف واما ان يكون احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى واما ان يكون احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك ولا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين احدهما انك قد عرفت في اول مسئلة اعتبار العلم ان اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا فان دل على كون العلم التفصيلي داخلا في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الا عما علم تفصيلا نجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة الثاني انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشاء خاص فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلوته بالحدث او بواحد مردد بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل او بين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه وفقد شرط من شرائط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم الى غير ذلك وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فانه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة الغير المحصورة دفعة او تدريجا قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا ببطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ائتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعياها رجلان بحيث يعلم بصدق احد

احدهما وكذب الاخر فان لازم ذلك جواز شراء ثالث النصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي ومنها حكمهم فيما لو كان لاحدهم درهم وللاخر درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعي ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللاخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه ومنها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد ويبيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمنا للعبد او الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال الاخر وهبتني اياها انهما يتحالفان وترد الجارية الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها الى الاخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع فلا بد في هذه الموارد من التزام احد امور على سبيل منع الخلو احدها كون العلم التفصيلي في كل من اطراف الشبهة موضوعا للحكم بان يقال ان الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا فالمشتبهان طاهران في الواقع وكذا المانع للصلوة الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم والامام متطهران في الواقع الثاني ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا في حق الاخر بان يقال ان من كانت صلوته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللاخر ان يرتب عليها اثار الصحة الواقعية فيجوز له الائتمام وكذا من حل له اخذ الدار ممن وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه في الدعوى بان استند الى بينة او اقرار او اعتقاد من القرائن فانه يملك هذا النصف في الواقع وكذلك اذا اشترى النصف الاخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسئلة الصلح ومسئلتي التحالف الثالث ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما اذا لم يفض الى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلا كمسئلة اختلاف الامة على قولين وحمل اخذ المبيع في مسئلتي التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من اصله او من حينه وكون اخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية وعليك بالتامل في دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكورة فان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالي **فنقول** مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين احدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة وكالالتزام باباحة موضوع كلي مردد امره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون احدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل

لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الفعل
الثاني مخالفة من حيث العمل كترك الامرين الذين يعلم بوجوب احدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان
المخالفة هنا من حيث العمل وبعد ذلك نقول اما المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معا سواء
كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين وبين حكمين لموضوعين كطهارة
البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمايع مردد بين الماء والبول اما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في
الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه وعدم
تعلق الحلف بترك وطيها فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة لاجل الخروج
من موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمايع
المردد واما الشبهة الحكمية فلان الاصول الجارية فيها وان لم تخرج مجريها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت
منافية لنفس الحكم كاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة فان الاصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي
المعلوم اجمالا لا مخرجة عن موضوعه الا ان الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الموافقة وحرمة
المخالفة والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم
الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الشرعية الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست
كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلا او نقلا
على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع لان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالاصول في الشبهة
الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم اعني وجوب الاخذ بحكم الله هذا ولكن التحقيق انه لو ثبت
هذا التكليف اعني وجوب الاخذ بحكم الله والالتزام به مع قطع النظر عن العمل لم تجر الاصول لكونها موجبة
للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية
كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على
ما جاء به ان ترك الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونه معصية دل العقل على
قبحها واستحقاق العقاب بها فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداعي
الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية
لترك المامور به ولذا قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون احدهما المعين تعبديا فاذا
كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين
اللذين علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضا عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية ولا قبح
بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فملخص الكلام ان المخالفة
من حيث الالتزام ليست مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه ويمكن

ان يقرر دليل الجواز اي جواز المخالفة فيه بوجه اخصر وهو انه لو وجب الالتزام فان كان باحدهما المعين عند
الشارع واقعا فهو تكليف من غير بيان ولا يلتزمه احد وان كان باحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك
الخطاب الواقعي المجمل فلا بد له من خطاب اخر وهو مع انه لا دليل عليه نقلا وعقلا غير معقول لان الغرض من
هذا الخطاب المفروض كونه توصليا حصول مضمونه اعني ايقاع الفعل او الترك تخييرا وهو حاصل من دون الخطاب التخييري
فيكون الخطاب طلبا للحاصل وهو محال الا ان يقال ان المدعي للخطاب التخييري انما يدعي ثبوته بان يقصد التعبد
باحد الحكمين لا بمجرد حصول احد الخطابين الذي هو حاصل فينحصر دفعه بعدم الدليل فافهم واما دليل وجوب الالتزام بما
جاء به النبي فلا يثبت الا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام باحدهما تخييرا عند الشك فافهم المعين
المردد بين الامر والنهي فلا بد له من خطاب اخر عقلي او نقلي والمفروض عدم ثبوته مع ان ذلك الخطاب حيث فرض
كونه توصليا فالغرض منه وهو وقوع احد الفعل والترك حاصل بدونه فهو نحو طلب الحاصل الا ان يلتزم بان
الخطاب التخييري المدعى ثبوته لغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود منه صدور احد من الفعل او الترك مع الالتزام
بحكم لا على وجه عدم المبالاة بالحكم المعلوم اجمالا من الشارع هذا ولكن الظاهر من كلام جماعة من الاصحاب في مسألة
الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام في الواقع وعليه بنوا عدم جواز
الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحا لقول الامام نعم صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة فيما اذا اقتضى
الاصلان حكمين يعلم بمخالفة احدهما للواقع بجواز العمل بكليهما وقاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في
الموضوعات لكن القياس في غير محله لما تقدم من ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف فان البناء على
عدم تحريم المرأة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم
وطي من حلف على ترك وطيها وكذا الحكم بعدم وجوب وطيها لاجل البناء على عدم تعلق الحلف على وطيها فهي خارجة
عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطيها وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها معارض لنفس الحكم
المعلوم بالاجمال وليس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع لكن هذا المقدار من الفرق غير
مجد اذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له هو كون العمل بالاصول موجبا
لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام فاذا فرض جواز ذلك لان العقل والنقل لم يدلا الا على حرمة المخالفة العملية
فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتنافية في الواقع ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء في عدم جواز
طرح قول الامام في مسألة الاجماع على طرحه من حيث العمل اذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة فراجع كلماتهم
فيما اذا اختلف الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فان ظاهر الشيخ ره الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض
طرحهما والرجوع الى الاصل ولا ريب ان في كليهما طرحا للحكم الواقعي لان التخيير الواقعي كالاصل حكم ثالث نعم ظاهرهم
في مسألة دوران الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة وان اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل
بتعيين الاخذ بالحرمة والانصاف انه لا يخلو عن قوة لان المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة

عن قصد وعلم واما المخالفة بمجرد تجاوز في واقعتين فهي كنقض البنية والعقل حاكم بقبح المخالفة التدريجية اذا كان عن
قصد اليها ومن غير تقيد بحكم ظاهري عند كل واقعة وتكابها هو مبغوض للمولى عن قصد قبيح ولو كان في واقعتين
اذا لم يكن له عند كل واقعة ما هو بظاهره المعذور الا في الواقعتين وح فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل
او الترك ويقبح عقابه لو اتفق مخالفة ما التزم للحكم الواقعي لان هذا الالتزام غاية الامكان في الانقياد
الى التكليف المجهول فتامل جدا هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالا من حيث الالتزام بان لا يلتزم به
او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك واما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم
جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او في
الشبهة الحكمية كترك القصر والاتمام لان ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس
الموجود بين الانائين ووجوب صلوة الظهر والعصر وكذا لو قال اكرم زيدا واشتبه بين شخصين فان ترك اكرامهما
معصية فان قلت اذا اجرينا اصالة الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع
فليس في ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس قلت اصالة الطهارة في كل منهما
بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه
نجس يقينا فلا بد اما من اجتنابهما تحصيلا للموافقة القطعية واما ان يجتنب احدهما فرارا عن المخالفة القطعية
على الاختلاف المذكور في محله هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت
بالادلة الاجتهادية لا معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع فمرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب
المخالف لقوله اجتنب عن النجس فتامل وان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا
بنجاسة هذا المائع او بحرمة هذه المرأة او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان او بوجوب الصلوة عند
ذكر النبي ص ففي المخالفة القطعية ح وجوه احدها الجواز مطلقا لان المردد بين الخمر والاجنبية لم يقع النهي عنه في
شيء من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه وكذا المردد بين الدعاء والصلوة فان الاطاعة والمعصية عبارة عن
موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها الثاني عدم الجواز مطلقا لان مخالفة الشارع قبيحة عقلا مستحقة للذم عليها
ولا يعذر فيها الا الجاهل بها الثالث الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم فيجوز في الاول دون الثاني
لان المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء بخلاف الشبهات الحكمية كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع
المركب وكان الوجه ما تقدم من ان الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات ادلة التكليف بخلاف الاصول
في الشبهات الحكمية فانها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا وقد عرفت ضعف ذلك وان مرجع الاخراج
الموضوعي الى رفع الحكم المترتب على ذلك فيكون الاصل في الموضوع في الحقيقة منافيا لنفس الدليل الواقعي
الا انه حاكم عليه لا معارض له فافهم الرابع الفرق بين كون حكم المشتبه في موضوعين واحدا بالنوع كوجوب
الشيئين وبين اختلافه كوجوب شيء وحرمة آخر والوجه في ذلك ان الخطابات في الواجبات الشرعية باسرها في حكم

خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصية عرفا كما لو قال المولى افعل كذا وكذا فانه بمنزلة افعلها جميعا فلا فرق
في العصيان بين ترك واحد منها معينا او واحد غير معين عنده نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكل
واحد من المحتملين كلام اخر مبني على ان مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه او يكتفي باحدهما حذرا
عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء وتعد معصية عندهم وان لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب
مجمل والاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثم الاول ثم الثالث هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به واما
الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت انه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد
بين شخصين كاحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين
موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر والانثى اما الكلام في الاول فمحصله ان مجرد تردد التكليف بين شخصين
لا يوجب على احدهما شيئا اذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير
مكلف بالغسل وان ورد من الشارع انه يجب الغسل على كل جنب فان كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب اليه فيقبح
عقاب واحد من الشخصين يكون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه اليه نعم لو اتفق لاحدهما او لثالث علم بتوجه
الخطاب اليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه باقسامه ولا باس بالاشارة الى بعض فروع المسألة ليتضح
اشتباهها على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف فمنها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف او لغيره بناء
على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة الغير المتعدية فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة دخل
في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلا وان تردد بين كونه من جهة الدخول والادخال وان جعلناهما متغايرين
في الخارج كما في الذهن فان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرم واحد هو القدر المشترك بين ادخال
النفس وادخال الغير كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما
عنوانا مستقلا دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة وكذا من جهة
دخول المحمول واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه او فرض عدمها حيث ان احدهما
يعلم باحد المحرمين اما دخول المسجد جنبا او استيجار جنب للدخول في المسجد الا ان يقال بان الاستيجار تابع لحكم
الاجير فاذا لم يكن هو في تكليفه محكوما بالجنابة وابيح له الدخول في المسجد صح استيجار الغير له ومنها اقتداء الغير
بهما في صلوة او صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في
صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلوة والاقتداء بهما في صلوتين من قبيل ارتكاب الانائين
والاقتداء باحدهما في صلوة واحدة كارتكاب احد الانائين وان قلنا انه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة
الشخص في حكم نفسه صح الاقتداء في صلوة فضلا عن صلوتين لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء والاقوى
هو الاول لان الحدث مانع واقعي لا علمي نعم لا اشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما
لان صحة الاستيجار تابعة لاباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية والمفروض اباحته لهما وقس على ما ذكرنا

جنبه ما يرد عليك من ان الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث او فرق بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهرية الشخص المتصف به واما الكلام فى الخنثى فيقع تارة فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولهما وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة فى معاملة الغير معها وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به اما معاملتها مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقا للعلم الاجمالى بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالى لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك فى دخوله فى احد الخطابين والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ومع العلم التفصيلى لا عبرة باجمال الخطاب كما تقدم فى الدخول والادخال فى المسجد لواجدى المنى مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لا يماثله فى الذكورية والانوثية عدا من يحرم نكاحه لكن يمكن ان يقال ان الكف عن النظر الى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيه اولى من الشبهة الغير المحصورة او يقال ان رجوع الخطابين الى خطاب واحد فى حرمة المخالفة القطعية لا فى وجوب الموافقة القطعية فافهم وهكذا حكم لباس الخنثى حيث انه يعلم اجمالا بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة او مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما واما حكم ستارته فى الصلوة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه واما حكم الجهر والاخفات فان قلنا بكون الاخفات فى العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما وان قلنا انه عزيمة لها فالتخيير ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلوة فى حقها وقد يقال بالتخيير مطلقا من جهة ما ورد من ان الجاهل فى الجهر والاخفات معذور وفيه مضافا الى ان النص انما دل على معذورية الجاهل بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف الواقع واين هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما بل الجاهل لو جهر او اخفت مترددا بطلت صلوته اذ يجب عليه الرجوع الى العلم او العالم ان الظاهر من الجهل فى الاخبار غير هذا الجهل واما تخيير قاضى الفريضة المنسية عن الخمس فى ثلاثية ورباعية وثنائية فانما هو بعد ورود النص فى الاكتفاء بالثلث المستلزم لالغاء الجهر والاخفات بالنسبة اليه فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا واما معاملة الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة اليها لكونها شبهة فى الموضوع والاصل الاباحة وفيه ان عموم وجوب الغض على المؤمنين والمؤمنات الا على نسائهن او الرجال المذكورين فى الاية يدل على وجوب الغض عن الخنثى ولذا حكم فى جامع المقاصد بتحريم النظر الطائفتين اليها كتحريم نظرها اليهما بل ادعى سبطه الاتفاق عليه فتأمل جدا ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو فى غير النكاح واما التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعا فلا يجوز له تزويج امرأة لاصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب اثر المذكور من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج الا عن الزوجة وملك اليمين ولا التزويج برجل لاصالة عدم كونه امرأة كما صرح به الشهيد لكن ذكر الشيخ مسئلة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا او زوجة فافهم هذا تمام الكلام فى اعتبار العلم

المقصد الثانى فى الظن والكلام فيه يقع فى مقامين

احدهما فى امكان التعبد به عقلا والثانى فى وقوعه عقلا او شرعا اما الاول فاعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل المحكى عن ابن قبة فى استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد فى الاخبار عن النبى لجاز التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى والتالى باطل اجماعا والثانى ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار فى مطلق الظن بل فى مطلق الامارة الغير العلمية وان لم يفد الظن واستدل المشهور على الامكان بانا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وفى هذا التقرير نظر اذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان والجواب عن دليله الاول ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع مع ان عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى بعد تسليم الملازمة انما هو فيما اذا بنى تأسيس الشريعة اصولا وفروعا على العمل بالخبر الواحد لا فى مثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية لكن عرض اختفائها فى الجملة من جهة العوارض واما دليله الثانى فقد اجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم كالفتوى والبينة واليد بل القطع ايضا لانه قد يكون جهلا مركبا واخرى بالحل بانه ان اريد تحريم الحلال الظاهرى او عكسه فلا نسلم لزومه وان اريد تحريم الحلال الواقعى ظاهرا فلا نسلم امتناعه والاولى ان يقال انه ان اراد امتناع التعبد بالخبر فى المسئلة التى انسد فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه اذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع اما ان يكون للمكلف حكم فى تلك الواقعة واما ان لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين فعلى الاول فلا مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الاصول والامارات الظنية التى منها الخبر الواحد وعلى الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى وترك الواجب الواقعى وقد فر المستدل منهما فان التزم ان مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم لان الواجب والحرام ما علم بطلب فعله او تركه قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه وكيف كان فلا نظن بالمستدل ارادة الامتناع فى هذا الفرض بل الظاهر انه يدعى الانفتاح لانه اسبق من السيد واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى لان المفروض انسداد باب العلم على المستفتى وليس له شىء ابعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتى حتى انه لو تمكن من الظن الاجتهادى فالاكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه فى الواقع جهلا مركبا فان باب هذا الاحتمال منسد على القاطع وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه فى مورد العمل بالخبر فنقول ان التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين الاول ان يجب العمل به لمجرد كونه طريقا الى الواقع وكاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع كما قد يتفق ذلك حين انسداد

باب العلم وتمكنه من تحصيل الواقع وانما امر بالعمل بالظن الخبري وغيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيا عن الواقع الثاني ان يجب العمل به لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعا اما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول فهو وان كان في نفسه قبيحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام لكن لا يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الادلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول الى الحرام والحلال الواقعيين او يكونا متساويين في نظره من حيث الايصال الى الواقع الا ان يقال ان هذا رجوع الى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول الى الواقع اذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلا مركبا كما تقدم سابقا فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع واما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه اصلا كما لا يخفى قال في النهاية في هذا المقام تبعا للشيخ قده في العدة ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى موضع الحاجة فان قلت ان هذا انما يوجب التصويب لان المفروض على هذا ان في صلوة الجمعة التي اخبر العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها وبعد الاخبار يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه لان الشرط في ايجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فيكون اطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى انه حرام لولا الاخبار لا انه حرام بالفعل ومبغوض واقعا فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس الا المحبوبية والوجوب فلا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة والتصويب وان لم ينحصر في هذا المعنى الا ان الظاهر بطلانه ايضا كما اعترف به العلامة في النهاية في مسئلة التصويب واجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه واغمضنا النظر عما سيجيء من عدم كون ذلك تصويبا كان الجواب به عن ابن قبة من جهة انه امر ممكن غير مستحيل وان لم يكن واقعا لاجماع او غيره وهذا المقدار يكفي في رده الا ان يقال ان كلامه قده بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله وحيث انجر الكلام الى التعبد بالامارات الغير العلمية فنقول في توضيح هذا المرام وان كان خارجا عن محل الكلام ان ذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع كما لو امر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كون قول الاعراب موصلا الى الواقع دائما او غالبا والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا للارشاد الثاني ان يكون ذلك لمدخلية سلوك الامارة في مصلحة

بها وان خالف الواقع فالغرض ادراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها اما القسم الاول فالوجه فيه لا يخلو من امور احدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات للواقع وان لم يعلم بذلك المكلف الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة الثالث كونها في نظره اغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون اكثرها في نظر الشارع جهلا مركبا والوجه الاول والثالث يوجبان الامر بسلوك الامارة ولو مع تمكن المكلف من الاسباب المفيدة للقطع والثاني لا يصح الا مع تعذر باب العلم لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تدارك قبيح واما القسم الثاني فهو على وجوه احدها ان يكون الحكم مطلقا تابعا لتلك الامارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فتكون الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم الله ان الامارة تؤدي اليه وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من التخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والاثار الثاني ان يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الامارة بمعنى ان لله في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعا عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشاني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه وهذا ايضا كالاول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة اخرى لا تصير منشأ لحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعا والفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع وهو الظن بالخلاف الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تاثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان الامر بالعمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد العمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاما على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييرا او اباحته وجب عليه اذا اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما وتلك المصلحة لا بد ان تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل به مع التمكن من العلم والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في الامر بالعمل بالامارة وترتيب احكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع الى كون قيام الامارة سببا لجعل مؤداها على المكلف مثلا اذا فرضنا قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلوة الظهر وصلوة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة

الملزمة فلا صغر يقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد واقعا وظاهرا متعلق بصلاة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة
صفة كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في
اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلاة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني وهو كون
الامارة سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المثال في وجوب صلاة الجمعة وهو التصويب الباطل
قلت اما رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني
الى ان صلاة الجمعة هي الواجب عليه واقعا كالعالم بوجوب صلاة الجمعة فاذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي فاذا انكشف
مخالفة الامارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع اخر كما اذا صار المسافر بعد فعل صلاة
القصر حاضرا اذا قلنا بكفاية السفر في اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة وجوب
ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع كما يوهمه
ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين فاذا ادت الى وجوب صلاة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي
وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تاخيرها
فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وان حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب
الظهر عليه فعلا ورخصته في تركها وان كان في اخر وقتها حرم تاخيرها والاشتغال بغيرها ثم ان استمر هذا
الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى اخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في اول الوقت
هو الواقع المستلزم لفوات الواقع على المكلف مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر لئلا
يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر
في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر
من اول الامر لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامري وانما عمل على طبقه عملا ما دامت امارة الوجوب
قائمة فاذا فقد بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم اعني وجوب
الاتيان بالظهر ونقض اثار وجوب صلاة الجمعة الا ما فات منها فقد تقدم ان مفسدة فواته متداركة بمصلحة
الحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم ان حكم الشارع
بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الاخير لابد ان يكون لمصلحة يتدارك بها
مفسدة ترك الظهر ثم ان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوت الواجب من حيث ان فيه مصلحة
لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة فلا يصدق على هذا الترك الفوت وان قلنا
انه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعا ومن فروع
مسئلة المصوبة والمخطئة لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمه وان كان تمثيل ذلك بالموضوعات
محل نظر وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل بالامارة القائمة

على

في حجية الظن

على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو فكما ان الامر بالعمل بها في الموضوعات لا يوجب جعل نفس المؤدى
وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم
ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر فكذلك حال الامر بالعمل على الامارة
القائمة على الحكم وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الامارة حكما واقعيا والحكم بتحققه
واقعا عند قيام الامارة وبين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالامارة كالحكم
واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الامارة واما توهم ان مرجع تدارك
مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الامارة الى التصويب الباطل نظرا الى
خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة ففيه منع كون هذا تصويبا كيف
والمصوبة يمنعون وجود حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه والتعبد بترتيب اثاره
في الظاهر بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة واما ما ذكره من ان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة
مخالفته متداركة بمصلحة العمل على طبق الامارة فلو بقي في الواقع كان حكما بلا صفة والا ثبت انتفاء
الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل
لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم
الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه
الامارة ويتعلق به العلم او الظن وامر السفراء بتبليغه وان لم يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده امارة
على خلافه الا انه يكفي في كونه حكمه الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا والرخصة في تركه
عقلا كما في الجاهل القاصر او شرعا كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه ومما ذكرنا يظهر حال الامارة على
الموضوعات الخارجية فانها من هذا القسم الثالث والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية
الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها ولها اثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم
بها او قيام امارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد
وجودها الواقعي وتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة
الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك ثم انه ربما ينسب الى بعض
ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه في مقابل قول ابن قبة فان اراد به وجوب امضاء
حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن وان اراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد
فممنوع اذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن الا ان
يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية وان اراد حكم صورة الانفتاح فان اراد به وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز
تحصيل العلم معه قطعا وان اراد وجوب التعبد به تخييرا فهو مما لا يدرك العقل اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة

الامارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم
في العقل رفع ايجابه بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية
عن الواقع والا فيكفي امضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم
وعدم القبح فيه لا ذاتا ولا عرضا فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الاحكام الشرعية مطلقا او في الجملة وقبل الخوض في ذلك
لابد من تأسيس الاصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة فنقول التعبد بالظن الذي
لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون دل
على ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله عليه السلام في عداد القضاة من اهل النار ورجل قضى
بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء
ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير نعم قد
يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على انه منه
مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه منه وشتان ما بينهما لان العقل
يستقل بقبح الاول وحسن الثاني والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به ومتدينا به واما العمل به من
دون تعبد بمقتضاه فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت من دليل آخر
وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان الاتيان بالفعل محرم وان لم يكن على
وجه التعبد بوجوبه والتدين به وان لم يكن لرجاء ادراك الواقع فان لزم منه طرح اصل دل الدليل على وجوب
الاخذ به حتى يعلم خلافه كان محرما ايضا لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن
بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب
فان الالتزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله المعين جائز لكن في تسمية هذا عملا بالظن مسامحة وكذا في تسمية
الاخذ به من باب الاحتياط وبالجملة فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على وجه التعبد به والتدين
سواء استلزم طرح الاصل والدليل الموجود في مقابله ام لا واذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح
ما يقابله من الاصول والادلة المعلوم وجوب العمل بها هذا وقد يقرر الاصل هنا بوجوه اخر منها ان الاصل
عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به وفيه ان الاصل وان كان ذلك الا انه لا يترتب على مقتضاه شيء
فان حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبد به ليحتاج
في ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة والحاصل ان اصالة عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على
عدم ذلك الحادث واما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز
عدمه بحكم الاصل وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في اجرائها
الى اجراء اصالة عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فافهم ومنها ان الاصل هي اباحة العمل بالظن

لانها الاصل في الاشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي وفيه على تقدير صدق النسبة اولا ان اباحة التعبد
بالظن غير معقول اذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الامر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالاصل
او الدليل الموجود في مقابله الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن فغاية الامر وجوب التعبد به او بالظن
تخييرا فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء وثانيا ان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه
وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع ومنها ان الامر في المقام
دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
وفيه منع الدوران لان عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لما عرفت من اطباق الادلة الاربعة على
عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع الا ترى انه اذا دار الامر بين رجحان عبادة وحرمتها
كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها ومنها ان الامر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام
الشرعية المعلومة اجمالا وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك في المكلف به وتردده
بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلا لليقين بالبراءة خلافا لمن لم يوجب
ذلك في مثل المقام وفيه اولا ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها وامتثالها فالحاكم
بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد
او خصوص العلم بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية
مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم
وهو لا يتصور من نفس الحاكم وسيجيء الاشارة الى هذا في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة مع عده
دليل الانسداد دليلا عقليا وحكما يستقل به العقل وثانيا ان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول والقواعد
الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده
الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة الى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا ان
الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض
اليقين بغير اليقين فلا يحتاج الى تكلف ان التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق
الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وان في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية
للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شيء بالاكل عن القفا فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا في بيان الاصل
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه وحاصله ان التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك
وهو باطل عقلا ونقلا واما مجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة
على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما انه حكم الله
وكان العمل به مخالفا لمقتضى الاصول وقد تتحقق فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم

ولم يخالف مقتضى الاصول وقد لا يكون فيه عقاب اصلا كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف اصلا وحينئذ قد
يستحق عليه الثواب كما اذا عمل به على وجه الاحتياط هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام
بكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملا به فصح ان يقال ان العمل بالظن والتعبد
به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام
والتشريع ومن جهة طرح الاصل المامور بالعمل به حتى يعلم بخلافه وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه
الى الاولى قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله ع رجل قضى بالحق وهو لا يعلم
ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ع من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر
مما يصلحه ونفس ادلة الاصول ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق من ان اعتبار الاصول
لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها
فلقائل ان يمنع اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا لا على وجه الالتزام ولا على غيره اما مع عدم تيسر العلم في المسألة
فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن وكما
لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم
الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين بحكم العقل واما مع التمكن من العلم في المسألة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها
بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علما اما اذا ادعي ان العقل
لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع
التمكن ثم انه ربما يستدل على اصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن وقد اطالوا الكلام في
النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت لانه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد
والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلاثة النقلية عليه وان
اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن
من العلم به فيكفي في ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي
فيه ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل
المطابق للظن من دون استناد اليه وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز
عن الواقع فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضا والظاهر ان مضمون الآيات هو
التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها
انما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التي
اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا
او في الجملة وهي امور منها الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة

وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند
احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي
يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم
وصوله الى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعتمدها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم الحظر
ونحو ذلك وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف
مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص
مجازاتها من حقائقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب
الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة
في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج
المطلق المنصرف الى بعض افراده وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر وفي القسم
الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد او لا والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية
وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد اما القسم الاول
فاعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان في
محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهة ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم
يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال وقع في
موضعين احدهما جواز العمل بظواهر الكتاب والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه
بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم
كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا والخلاف الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل
اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطة اصالة عدم القرينة عند
التخاطب فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى واما الكبرى اعني كون الحكم عند الشارع في استنباط
مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند اهل اللسان في الاستفادة فمما لا خلاف فيه
ولا اشكال اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر
الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واقوى ما يتمسك لهم على ذلك
وجهان احدهما الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك مثل النبوي من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده
من النار وفي رواية اخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ وفي نبوي ثالث من فسر القرآن برأيه فقد افترى
على الله الكذب وعن ابي عبد الله ع من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر وان اخطأ سقط ابعد من السماء وفي
النبوي العامي من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وعن مولانا الرضا ع عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين صلوات الله

عليهم قال قال رسول الله ص ان الله عز وجل قال في الحديث القدسي ما آمن بي من فسر برأيه كلامي وما عرفني من شبهني بخلقي
وما على ديني من استعمل القياس في ديني وعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر
ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه
ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الآية
يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه وفي مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبد الله ع
انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فبأي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال يا ابا حنيفة
تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال ع يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك
ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك وما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا ص وما ورثك
الله من كتابه حرفا وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على ابي جعفر ع فقال له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا
يزعمون فقال بلغني انك تفسر القرآن قال نعم الى ان قال يا قتادة ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك
فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت واهلكت ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن
من خوطب به الى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه
يرجع الى ان منع الشارع عن ذلك يكشف عن ان مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس
من قبيل المحاورات العرفية والجواب عن الاستدلال بها انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة
المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا
يسمى تفسيرا فان احدا من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا او
فارسيا او غيرهما فعمل به وامتثله لم يعد هذا تفسيرا اذ التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ
على معناه تفسيرا لكن الظاهر ان المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب
على معانيها اللغوية والعرفية وح فالمراد بالتفسير بالرأي اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه
لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولانا الصادق ع قال في حديث
طويل وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند
انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم واما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من
المعاني العرفية واللغوية من دون تأمل في الادلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات
الاخر الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ومما يقرب
هذا المعنى الثاني وان كان الاول اقرب عرفا ان المنهي في تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن اهل
البيت ع بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام ع على ظاهر القرآن كما ان المعلوم
ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام ع على ابي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب

الله

الله ومن المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره لا انه كان يأوله بالرأي اذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب ويرشد
الى هذا قول ابي عبد الله ع في ذم المخالفين انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه
الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح به
الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا واضلوا وبالجملة فالانصاف
يقتضي عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر
الادلة خصوصا الآثار الواردة عن المعصومين ع كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل
باحاديث اهل البيت ع ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع ان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ
وخاص وعام ومحكم ومتشابه قد كان يكون من رسول الله ص الكلام يكون له وجهان وكلام عام وكلام خاص
مثل القرآن وفي رواية ابن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة
باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيرهما مما دل
على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط
المخالفة للكتاب في ابواب العقود والاخبار الدالة قولا وفعلا وتقريرا على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله ع لما
قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الرأس فقال ع لمكان الباء فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب وقول
الصادق ع في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقوله ع لابنه
اسماعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وقوله ع لمن
اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا وقوله ع في تحليل العبد المطلقة ثلاثا انه زوج قال الله عز
وجل حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره ع
التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله ع
في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله
ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال ع معرفة حكم المسح على الاصبع المغطى بالمرارة الى الكتاب مومئا
الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة
مما لا يظهر الا للمتأمل المدقق نظرا الى ان الآية الشريفة انما تدل على نفي وجوب الحرج اعني المسح على نفس
الاصبع فيدور الامر في بادي النظر بين سقوط المسح رأسا وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره
لا يدل على ما حكم به الامام ع لكن يعلم عند التأمل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط
دون اصل المسح فيصير نفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال
الامام ع استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج الشديد

المستفاد من ظاهر الآية المذكورة او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن الى غير ذلك
المفسرين للعلوم من اهل البيت عليهم السلام ومن ذلك ما ورد من ان المصلي اربعا في السفر ان قرئت عليه آية القصر وجب عليه
الاعادة والا فلا وفي بعض الروايات ان قرئت عليه وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقي
الروايات ان المراد من تفسيرها له بيان ان المراد بقوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا بيان الترخيص في اصل
تشريع القصر وكونه مبنيا على التخفيف فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه ومثل
هذه المخالفة للظاهر يحتاج الى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للامام عليه السلام ان الله تعالى قال
لا جناح ولم يقل افعلوا فاجاب عليه السلام بانه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما
وهذا ايضا يدل على تقرير الامام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الاحكام من الكتاب والدخل والتصرف في
ظواهره ومن ذلك استشهاد الامام عليه السلام بآيات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن ذلك
الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية الى غير ذلك مما لا يحصى
الثاني من وجهي المنع انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور
وفيه اولا النقض بظواهر السنة فانا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في اكثرها وثانيا ان هذا لا يوجب السقوط
وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر فان قلت العلم الاجمالي بوجود مخالفة الظواهر لا يرتفع
اثره وهو وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين وعلم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين
لظاهر الآخر كما في العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص قلت هذه شبهة ربما تورد
على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي بوجود المخصصات فان
العلم الاجمالي اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات واما ان لا يبقى فان بقي فلا يرتفع
بالفحص والا فلا مقتضي للفحص وتندفع هذه الشبهة بان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع
فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فحينئذ
فلا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالي
واما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالي والحاصل ان
المنصف لا يجد فرقا بين ظواهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص ولا بعده ثم انك قد عرفت ان العمدة في منع الاخباريين
من العمل بظواهر الكتاب هي الاخبار المانعة عن تفسير القرآن الا انه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في
آخر كلامه ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث
قال بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين
ما ملخصه ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه

موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر تكون ظنية اذ مدار الافهام على القاء
الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه
كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد اني استعمل العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص
من غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن
به والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون
فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجد فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال قال سبحانه منه آيات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد
من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله نهى الناس عن التفسير بالآراء وجعلوا
الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر
ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل
المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم
للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار
ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا نقول انا لو
خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن
المنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى
التفسير وايضا ذم الله تعالى على اتباع الظن وكذا الرسول صلى الله عليه وآله واوصياؤه عليهم السلام ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قال
واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عاملين باخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ
او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى اقول وفيه مواقع للنظر سيما في جعل العمل
بظواهر الاخبار من جهة قيام الاجماع العملي ولولاه لتوقف في العمل بها ايضا اذ لا يخفى ان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام بظواهر
الاخبار لم يكن لدليل شرعي خاص وصل اليهم من ائمتهم وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام
الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع ام غيره وهذا المعنى جار في القرآن ايضا على
تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم نعم الاصل الاولي هي حرمة
العمل بالظن على ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج
منه هو مطلق الظهور الناشي عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر
من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع اولا بان المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفا بل يصح سلبه
عنه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في المقدمة الاولى من ان مقتضى القاعدة وجوب العمل

بالظواهر وثانيا بان احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونه
من المحكم هدم لما اعترف به من اصالة حجية الظواهر لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونه مما نهى
الشارع عنه وبالجملة فالحق ما اعترف به قده من انه لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد للمانع من اثبات
المنع ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر
اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها وانما خلافهم في ان خطابات الكتاب لم يقصد بها
استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر او انها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من
المتشابه كما عرفت من كلام السيد المتقدم وينبغي التنبيه على امور الاول انه ربما يتوهم بعض ان الخلاف في
اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى اذ ليست آية متعلقة بالفروع او الاصول الا ورد في بيانها او في الحكم الموافق
لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل آيات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها
بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى اقول ولعله قصر نظره الى الآيات الواردة
في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والا فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع
الغير المنصوصة والمنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض
فرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ولا تقربوا مال اليتيم احل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا ولولا نفر من كل فرقة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء وما على المحسنين
من سبيل وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات ايضا كثيرة مثل قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
وآيات التيمم والوضوء والغسل وهذه العمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك
فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتتبع الثاني انه اذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين
مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال والتخفيف
من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلو اما ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا
فيما كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد
من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى
غيرهما وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان
الحكم كما تقدم والا فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او مطلقا بناء
على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء
على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب
حكم المخصص او العمل بالعموم الزماني الثالث ان وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر
لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع انه لو كان

من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة
بالاحكام الشرعية العملية التي امرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب فافهم الرابع قد يتوهم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب
بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لان من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى
ظواهر الكتاب وفيه ان فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل
بالظواهر مع ان ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية انفسها الا ان يقال
انها لا تشمل انفسها فتأمل وبازاء هذا التوهم توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص
بل من باب التخصص لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم الى العلم وفيه ما لا يخفى واما التفصيل الآخر
فهو الذي يظهر من صاحب القوانين قده في آخر مسألة حجية الكتاب وفي اول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق
بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية
ام لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى
اخبار الائمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون
خطاباته موجهة الينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا الا من باب الظن المطلق
الثابت حجيته عند انسداد باب العلم ويمكن توجيه هذا التفصيل بان الظهور اللفظي ليس حجة الا من باب
الظن النوعي وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد فاذا كان مقصود المتكلم من الكلام
افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه
في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام الملقى اليه واما لغفلة من المتكلم في القاء
الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع احتمال مرجوح في نفسه مع
انعقاد الاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء اقوالهم
وافعالهم واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة فانا
اذا لم نجد في آية او رواية ما يكون صارفا عن ظاهرها واحتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد خفيت
علينا فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفلة من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد
افهامه مع ان عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوما وليس اختفاء القرينة
علينا مسببا عن غفلتنا عنه بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن القي اليه الكلام
فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا
ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها اذ لا يحكم العادة ولو ظنا بانها لو كانت لظفرنا
اذ كثير من الامور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بان ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر
مما ظفرنا بها مع انا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه

المتكلم من الامور العقلية والنقلية الكلية والجزئية المعلوم عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام لم يثبت مما يحصل الظن
بانتفائها بعد البحث والفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا
الى الكلام كما نبهنا عليه فى اول البحث وبالجملة فظواهر الالفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال ارادة
خلافها اذا كان منشأ ذلك احتمال غفلة المتكلم فى كيفية الافادة او المخاطب فى كيفية الاستفادة لان احتمال
الغفلة مما هو مرجوح فى نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به فى جميع الامور دون ما اذا كان الاحتمال مسببا عن
اختفاء امور لم تجر العادة القطعية او الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا ومن هنا ظهر ان ما ذكرنا سابقا من
اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعاوى والاقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات
لا ينفع فى رد هذا التفصيل الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد ودون اثباتها خرط القتاد
ودعوى ان الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة بان المشاهد
المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدمه فى الكلام وليس الا لكون الاعتماد
فى ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية ام كانت مقالية
متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك
فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بانها لو كانت لوصلت الينا مع امكان ان يقال انه لو حصل الظن لم يكن على
اعتباره دليل خاص نعم الظن الحاصل فى مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب او المتكلم مما اطبق عليه
العقلاء فى جميع اقوالهم وافعالهم هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل ولكن الانصاف انه لا فرق فى العمل
بالظهور اللفظى واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه ومن لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع
العلماء واهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظروا
الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص فى مظان
وجودها ولا يفرقون فى استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فاذا وقع المكتوب
الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث فلا يتأمل فى استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه فاذا
فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار فى ترك الامتثال بعد الاطلاع
وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل اللسان فى الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف
بينهم فى الرجوع الى اصالة الحقيقة فى الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان
ذلك فى الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصى المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها
مع فقد الموصى اليه فان العلماء لا يتأملون فى الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الوصى المفقود
وكذا فى الاقارير ام كان فى الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم
لا غير فانه لا يتأمل احد من العلماء فى استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة

عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم ع
من قبيل تاليف المصنفين واضحة الفساد مع انها لو صحت لجرت فى الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من هذا القبيل فترتفع
ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل اعترف بان ظاهر الكلام الذى هو من قبيل تاليف المؤلفين حجة بالخصوص لا لدخوله
فى مطلق الظن وانما كلامه فى اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة الى غيره والحاصل ان القطع
حاصل لكل متتبع فى طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق
الثابتة بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعى الانفتاح وينكر العمل باخبار الاحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما
بالاجماع والاخبار المتواترة ويدل على ذلك ايضا سيرة اصحاب الائمة ع فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار
الواردة اليهم كما كانوا يعملون بظواهر الاقوال التى يسمعونها من ائمتهم ع لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه كما
سيأتى والحاصل ان الفرق فى حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية
من العلماء واصحاب الائمة ع هذا كله مع ان التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين اصالة
عدم الغفلة والخطاء فى فهم المراد وبين مطلق اصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون
المخصوصة وان قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان اصالة عدم الغفلة فى حقهم مطلقا فما ذكره من ابتناء
كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد لان الظن المخصوص ان كان هو الحاصل
من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة والخطاء فلا يجرى فى حق الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم
وان كان هو الحاصل من اصالة عدم القرينة فهو جار فى الغائبين وان لم يشملهم الخطاب ومما يمكن ان يستدل
به ايضا زيادة على ما مر من اشتراك ادلة حجية الظواهر من اجماعى العلماء واهل اللسان ما ورد فى الاخبار
المتواترة معنى من الامر بالرجوع الى الكتاب وعرض الاخبار عليه فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين
بها فيشترك غير المشافهين ويتم المطلوب كما لا يخفى ومما ذكرنا يعرف النظر فيما ذكره المحقق القمى ره بعدما
ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا بالخصوص بقوله فان قلت ان اخبار الثقلين يدل على كون ظاهر
الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص فاجاب عنه بان رواية الثقلين ع ظاهرة فى ذلك لاحتمال كون المراد التمسك الاخص
بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الائمة ع كما يقوله الاخباريون وحجية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة الينا مصادرة
اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة فى حق غير المشافهين بها فتوضيح النظر ان العمدة فى حجية ظواهر الكتاب
غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الامرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب وهذه الاخبار تفيد القطع
بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الائمة ع وليست ظاهرة فى ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها
لغير المشافهين بها مصادرة واما خبر الثقلين فيمكن دعوى ظهوره فى وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما وليس فى
مقام اعتبار الظن الحاصل بهما فى تشخيص الاطاعة والمعصية فافهم ثم ان لصاحب المعالم ره فى هذا المقام
كلاما يحتمل التفصيل المتقدم لا باس بالاشارة اليه قال فى الدليل الرابع من ادلة حجية الخبر الواحد بعد ذكر

انسداد باب العلم في غير الضروري من الاحكام لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه بل نقول ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون وذلك
بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن
ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل الا انا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب
المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء
الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد
وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن
القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر
الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة
وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر انتهى كلامه ولا
يخفى ان في كلامه قده على اجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من المحشين مواقع للنظر والتأمل ثم انك قد عرفت ان
مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى
ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام فلا فرق بين افادته الظن بالمراد وعدمها ولا بين وجود
الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه لان ما ذكرنا من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة وما ربما يظهر
من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة
الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او اطلاق بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على ان ما
دل من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة
المتواترة اذا عارضها الشهرة فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه او اطلاقه
فلا يتأملون في عمومه اذا كانت الشهرة على التخصيص نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين
من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تفد الظن او اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها
لكن الانصاف انه مخالف لطريقة ارباب اللسان والعلماء في كل زمان ولذا عد بعض الاخباريين كالاصوليين
استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب
المصطلح الا بالتوجيه الا ان الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة اجماعية وربما فصل بعض المعاصرين
تفصيلا يرجع حاصله الى ان الكلام ان كان مقرونا بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك
فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك في اصل وجود الصارف او كان هناك امر منفصل يصلح لكونه صارفا فيعمل على
اصالة الحقيقة وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في

حجية الظهور اللفظي وهي حجية المبين الظاهر والعرفي تميزه عن موارد الاجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن
الظهور الى الاجمال بشهادة العرف ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده
والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الواردين في مظان الحظر او الايجاب الى غير ذلك مما احتف اللفظ
بحال او مقال يصلح لكونه صارفا ولم يتوقف احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له بل ربما
يعكسون الامر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام ولذا لو قال المولى اكرم
العلماء ثم ورد قول آخر من المولى انه لا تكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم
بمجرد الاحتمال بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي وبازاء التفصيل
المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو ان احتمال ارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع
اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما اذا ورد في السنة المتواترة عام
وورد فيها ايضا خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع قال فلا دليل على لزوم العمل
بالاصل تعبدا ثم قال ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبدا فان اكثر المحققين توقفوا
فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح انتهى ووجه ضعفه يظهر مما ذكرنا فان التوقف في ظاهر خطاب
لاجل اجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضا مما لم يعهد من احد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في
احد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر واما قياس ذلك على مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز
الراجح فعلم فساده مما ذكرنا في التفصيل المتقدم من ان الكلام المكتنف بما يصلح ان يكون صارفا قد اعتمد عليه
المتكلم في ارادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر بل من المجملات وكذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية كالعام
المتعقب بالضمير وشبهه مما تقدم واما القسم الثاني وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر كتشخيص ان اللفظ
المفرد الفلاني كلفظ الصعيد او صيغة افعل او ان المركب الفلاني كالجملة الشرطية ظاهر بحكم الوضع في
المعنى الفلاني وان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر
دون الالزام والظن الحاصل هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوي او الانفهام العرفي والاوفق بالقواعد
عدم حجية الظن هنا لان الثابت المتيقن هي حجية الظواهر واما حجية الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا
وجوه ذكروها في اثبات جزئي من جزئيات هذه المسئلة وهي حجية قول اللغويين في الاوضاع فان المشهور كونه من
الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وان كانت
الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها فان الظاهر ان حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة
الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات والمراد بالظن المطلق ما ثبت
اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار الى
اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء

بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك احد على احد وقد حكى عن السيد ره في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين قال الفاضل السبزواري ره فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان انتهى وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسئلة التقويم وغيرها هذا مع انه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة اما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد او ازيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسئلة الفقهية من ارسال جماعة لها ارسال المسلمات واما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي كما اذا اريد تفسير خطبة او رواية لا تتعلق بتكليف شرعي واما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول اهل اللغة ولا يتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام لاندفاع ذلك بان اكثر مواد اللغات الا ما شذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاق اهل العربية او التبادر بضميمة اصالة عدم القرينة فانه قد يثبت به الوضع الاصلي الموجود في الحقائق كما في صيغة افعل او الجملة الشرطية او الوصفية ومن هنا يتمسكون في اثبات مفهوم الوصف بفهم ابي عبيدة في حديث لي الواجد ونحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم اهل اللسان وقد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية كما يدعى ان الامر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الايجاب والالزام واحتمال كونه لاجل قرينة خاصة يدفع بالاصل فيثبت به كونه لاجل القرينة العامة وهي الوقوع في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة افعل بواسطة القرينة الكلية وبالجملة فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها لا تصلح سببا للحكم باعتباره لاجل الحاجة نعم سيجيء ان كل من عمل بالظن في مطلق الاحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكنه لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم في اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الاحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وان فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات وسيتضح هذا زيادة على هذا انشاء الله هذا ولكن الانصاف ان موارد الحاجة الى قول اللغويين اكثر من ان يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة او خروجها وان كان المعنى في الجملة معلوما من دون مراجعة قول

اللغوي كما في مثل الفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلقات الاحكام مما لا يحصى وان لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذورا ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب فتأمل

ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول

بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظرا الى انه من افراده فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدما على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته فنقول ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند لان مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام ع بلا واسطة ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم امرين الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها على حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية الاخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء واصحاب الائمة ع ومعلوم عدم شموله الا للرواية المصطلحة وكذلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات اللهم الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم ولا يعتبر في ذلك حكاية الفاظ الامام ع ولذا يجوز النقل بالمعنى فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام ع ولو بلفظ آخر والمفروض ان حكاية الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم بهذه العبارة التي هي معقد الاجماع او بعبارة اخرى وجب العمل به لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى علي بن بابويه قده لتنزيل فتواه منزلة روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام ع وسيجيء توضيح الحال انشاء الله واما الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ وهي انما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق والظاهر منها بقرينة التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق وبقرينة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا لان الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه لا وجوب البناء على اصابته وعدم خطائه في حدسه لان الفسق والعدالة حين الاخبار لا تصلح مناطا لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة الى الحدس وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء في الحدس امر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق به فعلمنا من ذلك ان المقصود من الآية ارادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق لان هذا هو الذي يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الاخبار ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل فان قلت ان مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطاء العادل فيما اخبر وان لم يتعمد الكذب فيجب التبين في خبر العادل ايضا لاحتمال خطائه وسهوه وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق غاية الامر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة قلت اذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفى احتمال خطائه وغفلته واشتباهه

باصالة عدم الخطاء في الحدس فهذا اصل عليه بناء العقلاء والعلماء في جميع الموارد نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه
الخطاء والاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه ولذا يعتبرون في الراوي والشاهد الضبط
وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع الا ان المنصف يشهد بان اعتبار هذا في جميع موارده ليس
لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على حجية قول العادل بل لما ذكرنا من ان الآية ونحوها
لا تدل على قول العادل الا دفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب لا تصويبه وتبرئته من الخطاء والغفلة وتوثيقه مما ذكرنا
انه ايضا لا عند العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال و
ان ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وامثالها من ادلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الظاهر من
الذين لم يطلعوا عليه كالمحقق في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات اذا لم تستند الى الحس وان علله في الرياض
بما لا يخلو عن نظر من ان الشهادة من الشهود وهو الحضور حقيقة ولغة والحاصل انه لا ينبغي الاشكال في ان
الاخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة الا على من وجب عليه تقليد المخبر في الاحكام الشرعية وان الآية ليست
عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج فان قلت فعلى هذا اذا اخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل
شهادته فيه لان احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته وخطائه منفي بالاصل المجمع عليه
مع ان شهادته مردودة اجماعا قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لاناطة الحكم بهما وجودا
وعدما تعبدا كما في الشهادة والفتوى ونحوهما بل المراد ان الآية المذكورة لا تدل الا على مانعية الفسق
من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة فلا يدل على وجوب قبول
خبر العادل اذا لم يمكن نفي خطائه باصالة عدم الخطاء المختصة بالاخبار الحسية فالآية لا تدل ايضا على اشتراط
العدالة ونفيه الفسق في حجية العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل آخر فتأمل الامر الثاني ان الاجماع في
مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما ينادي بذلك
تعريفات كثيرة من الفريقين قال في التهذيب الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص وقال صاحب غاية
في شرح المبادي الذي وضعه على اختلاف الامامية الاجماع في اصطلاح فقهاء اهل البيت ع هو
اتفاق امة محمد ص على وجه يشتمل على قول المعصوم انتهى وقال في الزبدة الاجماع في الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق
من يعتبر قوله من الامة انتهى وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات كما تراهم
يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بانقراض عصره ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله
على قول الامام ع كانت الحجية دائرة مدار وجوده ع في كل جماعة هو احدهم ولذا قال السيد المرتضى اذا كان علة
كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الامام في اقوالها فاجماعها حجة
وان خلاف الواحد والاثنين اذا كان الامام احدهما قطعا او تجويزا يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وان
كثروا وان الاجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجية انتهى وقال المحقق في المعتبر بعد اناطة حجية الاجماع بدخول

قول الامام ع انه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة انتهى
وقال العلامة ره بعد قوله ان الاجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان
قول الامام ع في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع انتهى هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته
اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا في الاصطلاح واما ما اشتهر بينهم من
انه لا يقدح خروج معلوم النسب واحدا او اكثر فالمراد انه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته اجماعا
كما علم من فرض المحقق ره الامام ع في اثنين نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته اجماعا في الاصطلاح حيث تراهم
يدعون الاجماع في مسئلة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بانه معلوم النسب لكن التأمل الصادق يشهد بان
الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم قد تسامحوا في اطلاق الاجماع
على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام ع فيها لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئا وقد شاع
هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق طائفة من
الامامية كما يعرف من ادنى تتبع لموارد الاستدلال بل اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية
فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم ليس الا لاجل المسامحة من جهة ان وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية
وعلى اي تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام ع في اقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن
فيكون الاخبار عن الاجماع اخبارا عن قول الامام ع وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن
زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم واما اتفاق من عدا الامام ع بحيث يكشف عن صدور
الحكم عن الامام ع بقاعدة اللطف كما عن الشيخ ره او التقرير كما عن بعض المتأخرين او بحكم العادة القاضية
باستحالة توافقهم على الخطاء مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام ع فهذا ليس اجماعا اصطلاحيا
الا ان ينضم قول الامام ع المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى اقوالهم فيسمى المجموع اجماعا بناء على ما تقدم من
المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الامام ع اجماعا وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالدليل
في الحقيقة هو اتفاق من عدا الامام ع والمدلول الحكم الصادر عنه نظير كلام الامام ع ومعناه فالنكتة في التعبير
عن الدليل بالاجماع مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الامام ع الذي هو المدلول الى الكاشف عنه وتسمية
المجموع دليلا هو التحفظ على ما جرت سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد الادلة المعروفة بين الفريقين
اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل ففي اطلاق الاجماع على هذا مسامحة في مسامحة وحاصل المسامحتين
اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطاؤهم وعدم وصولهم الى حكم الامام ع والاطلاع على
تعريفا الفريقين واستدلال الخاصة واكثر العامة على حجية الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق
عن المصطلح وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج من هذا الاتفاق منزلة عدمه كما قد عرفت من السيد والفاضلين قدس
من ان كل جماعة قلت او كثرت علم دخول قول الامام فيهم فاجماعها حجة ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني في

في تعليق التشريع من دعوى الاجماع على ان خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع مضافا الى ما عرفت
من اطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكل ثم ان المسامحة من الجهة الاولى او الثانية في اطلاق لفظ
الاجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها لان العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الاجماع
المصطلح حجة عند الكل او الاكثر كان اخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليسا اما لو لم يكن نقل الاجماع
حجة او كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس اصلا ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم ره حيث انه بعد ذكر ان
ان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على قول المعصوم استنهض بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده قال والعجب من غفلة
جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتياجهم اليه للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة
عن اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل
لهم على الحجية يعتد به انتهى وقد عرفت ان مسامحتهم وتساهلهم في محله بعدما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحي
موجودا في اتفاق جماعة من الاصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع لما عرفت من التحفظ
على عنوان الادلة المعروفة بين الفريقين اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ان الحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع
بقول مطلق او مضافا الى المسلمين او الشيعة او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به دخول الامام ع في المجمعين وقد
ينقله مضافا الى من عدا الامام ع كقوله اجمع علماؤنا او اصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البيت ع فان ظاهر ذلك من
عدا الامام ع وان كان ارادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى من عدا
الامام ع فلا اشكال في عدم حجية نقله لانه لم ينقل حجة وان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام ع
من جهة هذا الاتفاق الا انه انما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الامام ع حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية
السنة بخبر الواحد نعم لو فرض ان السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الامام ع او وجود دليل ظني معتبر
حتى بالنسبة الينا امكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه الى اللازم لكن سيجيء بيان
الاشكال في تحقق ذلك وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام ع الاجماع المطلق المذكور في مقابل
الخلاف كما يقول في خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس اجماعا وانما اختلفوا في خرء الطير او يقال ان محل الخلاف
هو كذا وفي ما عدا كذا اجماعا فان معناه في مثل هذا كونه قولا واحدا واضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف وانه ظاهر الاصحاب او قضية
المذهب وشبه ذلك وان اطلق الاجماع او اضافه على وجه يظهر منه ارادة المعنى المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتنزيل
وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة اعني حكم الامام ع لما عرفت من
ان الاجماع الاصطلاحي متضمن لقول الامام ع فيدخل في الخبر والحديث الا ان مستند علم الحاكي بقول الامام ع
احد امور احدها الحس كما اذا سمع الحكم من الامام ع في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام ع
وهذا في غاية القلة بل نعلم جزما انه لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كالشيخين والسيدين وغيرهما
ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد حيث انكر الاجماع من باب وجوب اللطف بانه لولا قاعدة

اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة
وحكى القول به من غيره من المتقدمين ولا يخفى ان الاستناد اليه غير صحيح على ما ذكر في محله فاذا علم استناد الحاكي
اليه فلا وجه للاعتماد على حكايته والمفروض ان اجماعات الشيخ كلها مستندة الى هذه القاعدة لما
عرفت من كلامه المنقول من العدة وستعرف منها ومن غيرها من كتبه فدعوى مشاركته للسيد قده في استكشاف قول
الامام ع من تتبع اقوال الامة واختصاصه بطريق اخر مبني على قاعدة اللطف غير ثابتة وان ادعاها بعض من
قده قال في العدة في حكم ما اذا اختلفت الامة على قولين يكون احد القولين قول الامام ع على وجه لا يعرف بنفسه
والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك فان كان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او
سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في ازاحة التكليف ومتى
لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور واظهار من يبين الحق في تلك المسألة الى ان قال وذكر المرتضى علي بن
الحسين الموسوي انه يجوز ان يكون الحق عند الامام ع والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا
كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الاحكام قد فاتنا من قبل انفسنا
ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي كان عنده قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي
الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام ع فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى
جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه وذكر في موضع
اخر من العدة ان هذه الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا
يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام ع مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده
انتهى واصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكي عن بعض انه
حكاه من كتاب التهذيب للشيخ ان سيدنا المرتضى قده كان يذكر كثيرا انه لا يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة غير
واصلة الينا علمها مودع عند الامام ع وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق
الى ان قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في
اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون قول الامام ع خلافا لقولهم ولا يجب ظهوره منعنا
لقائل ان يقول ما انكرتم ان يكون قول الامام ع خارجا عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا
يجب عليه الظهور لانهم اتوا من قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم اصلا انتهى فان صريح هذا
الكلام ان القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالاجماع ولا قادح فيها سوى ذلك ولذا
صرح في كتاب الغيبة بانها قوية تقتضيها الاصول فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به طريق غير قاعدة
وجوب اظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح في طريقة السيد لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال
بالاجماع ثم ان الاستناد الى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر

كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع من عادة المجتهد أنه إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً لم يبطل ذكر الحكم الأول بل يذكر ما أدى إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول بل معارض لدليله مساو له انتهى وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى وقال في الذكرى ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت ولهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على أنه لا قول للميت بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه ولا يعتد به انتهى وحكي عن بعض أنه حكى عن المحقق الداماد أنه قدس سره قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجية إجماع أهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية وحجية إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافية فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره ويطابق قوله قوله وإن لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى وكأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم ولو جامع الإجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكورة مع بعد بعضها أو أكثرها

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام لمدعي الإجماع الحدس وهذا على وجهين أحدهما أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه وهذا على وجهين أحدهما أن يحصل له الحدس الضروري من مباد محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام ع بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً الثاني أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخر وسيجيء جملة منها إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام ع لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة وهي السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك أن الأول منها غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع وأن الثاني ليس طريقاً للعلم فلا يسمع دعوى من استند إليه فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها إلا الحدس وعرفت أن الحدس قد يستند إلى مباد محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام ع نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة ونظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدة آثارهما المحسوسة

الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة أو إلى مباد محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الإمام ع من دون ملازمة عادية وقد يستند إلى اجتهادات وأنظار وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس بل ولا المستند إلى الوجه الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأول من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة فإن قلت ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام ع عادة فإما أن يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق نظير الإخبار بالعدالة وإما أن يجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام ع ويكون نفس المخبر به حينئذ محسوساً نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادة وقد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة في شرحه على الوافية فإنه قدس سره لما اعترض على نفسه بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس والمخبر بالإجماع إنما رجع إلى بذل الجهد ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه أجاب عن ذلك بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى الحس فيما يخبر عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر كوجوب اللطف وغيره ثم أورد بأن المدار في حجية الإجماع على مقالة المعصوم فالإخبار إنما هو بها ومن المعلوم أنه لا يرجع فيها إلى الحس فأجاب عن ذلك أولاً بأن مدار الحجية وإن كان ذلك لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم معلوم لكل أحد لا يحتاج فيه إلى النقل وإنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس كان الاتفاق معلوماً ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لكل أحد وثانياً بأن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم لرجوع مقالته أيضاً إلى الحس باعتبار أن الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات وإنما لا يرجع إلى الإخبار في العقليات المحضة فإنه لا يعول عليها وإن جاء بها الغفير الثقات حتى يحصل له مثل ما أدركوا ثم أورد على ذلك بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام إلا أنه رجع في لوازمها وآثارها إليه وهي أدلتها السمعية فيكون رواية فلم لا يقبل إذا جاء به الثقة وأجاب بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمة له عادة وبالجملة إذا أفادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة رعيته وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم ثم قال على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول وعليه فلا أثر لهذا السؤال انتهى قلت إن الظاهر أن الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهل الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام ع ولذا قد يتخلف لاحتمال

مخالفة من تقدم عليهم واكثرهم نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام كما قرر في محله
مع ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة يتعذر او يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع بعدم
من سواهم في العصر الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة بارائهم في المسئلة فيدعى الاجماع الا
ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام مستحيل
التحقق للناقل والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة وكيف كان فاذا ادعى الناقل الاجماع خصوصا اذا كان ظاهره
اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الا من شذ كما هو الغالب في اجماعات مثل الفاضلين والشهيدين انحصر محمله في وجوه
احدها ان يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من اهل عصره او مطلقا الثاني ان يريد اجماع
الكل ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من اهل عصره وهذه الاستفادة ليست ضرورية وان كانت قد تحصل
لان اتفاق اهل عصر فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف
في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب
العلم عادة نعم هي امارة ظنية على ذلك لان الغالب في الاتفاقيات عند اهل عصر كونه من الاتفاقيات عند
من تقدمهم وقد يحصل العلم بضميمة امارات أخر لكن الكلام في كون الاتفاق مستندا الى الحس او الى حدس لازم
عادة للحس ويلحق بذلك ما اذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم كما ذكره في اوائل المعتبر حيث قال
ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسئلة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة قدهم وهو جهل ان لم يكن
تجاهلا فان في توصيف المدعي بكونه مقلدا مع انا نعلم انه لا يدعي الاجماع الا عن علم اشارة الى استناده في
دعواه الى حسن الظن بهم وان جزمه في غير محله فافهم الثالث ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم
على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عنده عند عدم وجدان المعارض
او اتفاقهم على مسئلة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسئلة المفروضة وغير ذلك من الامور
المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض القول بالحكم المعين في المسئلة ومن المعلوم
ان نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لا ينشأ الا من مقدمتين اثبتهما المدعي باجتهاده احديهما كون
ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ومن المعلوم ان الاستناد
الى الخبر المستند الى ذلك غير جائز عند احد من العاملين بخبر الواحد ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعارضة من شخص
واحد او معاصرين او متقاربي العصر ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الاجماع فيها ودعوى الاجماع
في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما
قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه ولا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي
بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك فمن ذلك ما وجه به المحقق دعوى المرتضى والمفيد ان من مذهبنا
جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المائعات قال واما قول السائل كيف اضاف المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا

نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل
ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المائعات ثم قال واما المفيد فانه ادعى في
مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة انتهى فيظهر من ذلك ان نسبة السيد قده الحكم المذكور الى مذهبنا
من جهة الاصل ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بانه يسقط القود
ويكون الدية من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين
انتهى فجعل انعقاد الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتقه
المريض وعين كل غير ما عينه الآخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج بالقرعة قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى ومن الثاني ما عن المفيد في فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان
المطلقة ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ع واجماع
المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله ع كل ما لم
يكن على امرنا هذا فهو رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون
المرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجب السنة ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على
ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله
انتهى وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال بمثل هذا ومن ذلك الاجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء
الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر
واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله
صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم بن هاشم
ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون باخبار المضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق
ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع
اخبار المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه انتهى ولا يخفى ان اخباره باجماع
العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه احدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر
به وهذا وان كان غالبيا الا انه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيرا الثاني تمامية دلالة تلك
الاخبار عند اولئك على الوجوب اذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب الثالث كون
رواة تلك الروايات موثوقا بهم عند اولئك لان وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق اولئك مع ان
الحلي لا يرى جواز العمل باخبار الآحاد وان كانوا ثقات والمفتي اذا استند فتواه الى خبر واحد لا يوجب اجتماع
القطع بالواقع خصوصا لمن يخطّئ العمل باخبار الآحاد وبالجملة فكيف يمكن ان يقال ان مثل هذا الاجماع
اخبار عن قول الامام ع فيدخل في الخبر الواحد مع انه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح

فساد بعضها فان كثيرا ممن ذكر اخبار المضايقة قد ذكر اخبار المواسعة ايضا وان المفتي اذا علم استناده الى مدرك
لا يصلح للركون اليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الامام ع واوضح حالا
في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده
المحقق بان احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك فان الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء
على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجة
من حيث هي زوجة ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق فكيف يجوز الاعتماد في
مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام ع ويقال انها سنة محكمة وما ابعد ما بين ما استند اليه
الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية حيث قال ان الاتفاق على لفظة مطلق شامل لبعض افراده
الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع على ذلك الفرد لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما
من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا ما علم
منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا
قائلين به انتهى كلامه قده وهو في غاية المتانة لكنك قد عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في اطلاق لفظ
الاجماع وقد حكى في المعالم عن الشهيد قده انه اول كثيرا من الاجماعات لاجل مشاهدة المخالف في مواردها بارادة
الشهرة او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع او بارادة
الاجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث انتهى وعن المحدث المجلسي قده في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر معنى
الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على
اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول انتهى والتحقيق انه لا
حاجة الى ارتكاب التاويل في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد ولا الى ما ذكره المحدث المذكور قده من تغاير مصطلحهم
في الفروع والاصول بل الحق ان دعواهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء ورأي الامام ع اما من
حسن الظن بجماعة من السلف او من امور تستلزم باجتهادهم افتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الامام ع ايضا
وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج الى القرينة ولا تدليسا لان دعوى الاجماع ليس لاجل
اعتماد الغير عليه وجعله دليلا يستريح اليه في المسألة نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى الى العلماء الظاهرة
في وجدانها في كلماتهم لكنه يندفع بادنى تتبع في الفقه ليظهر ان مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه
مأثورا والحاصل ان المتتبع في الاجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم امارات كثيرة باستناد دعوى الناقلين
للاجماع خصوصا اذا ارادوا به اتفاق علماء جميع الاعصار كما هو الغالب في اجماعات المتاخرين الى الحدس الحاصل
من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل او من الانتقال من الملزوم الى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل
واعتقاده وعلى هذا ينزل الاجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر او تقارب العصرين وعدم المبالاة

كثيرا

كثيرا باجماع الغير والخروج عنه للدليل وكذا دعوى الاجماع مع وجود المخالف فان ما ذكرنا في مبنى
الاجماع من اصح المحامل لهذه الامور المنافية لبناء دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة وقد ذكر
المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالاجماع ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل
اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات التي
اعتبرها الى ان المعصوم ع موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك
من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى
الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه
الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها
انتهى وحاصل الكلام من اول ما ذكرنا الى هنا ان الناقل للاجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم
حتى الامام الذي هو داخل في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي الحاقه بالخبر الواحد اذ لا يشترط في حجيته معرفة
الامام تفصيلا حين السماع منه لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وان المدعي للاجماع لا يدعيه
على هذا الوجه وبعد هذا فان احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض ان الظاهر من كلامه هو اتفاق
الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام ع فالظاهر حجية خبره للمنقول اليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق
خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة لامر حدسي وهو قول الامام او جعلنا
المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام ع لما عرفت من ان الخبر الحدسي المستند الى احساس ما هو ملزوم
للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية لكنك
قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق علماء جميع الاعصار نعم
لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم امكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم
عادة لموافقة قول الامام ع نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا
وعند الاكثرين ثم اذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الاقطار الذي يكشف عادة
عن موافقة الامام ع الا الى الحدس الناشي عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن الظن او الملازمات
الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام ع حدسي غير مستند الى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الاخبار
بالعدالة المستندة الى الآثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي نعم يبقى هنا شيء وهو ان هذا المقدار
من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها لان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا
اذا قام هناك صارف والمعلوم من ذلك هو عدم استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى
الى جميع من ادعى اجماعهم اما استناد نسبة الفتوى الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى الى الوجدان
في كتبهم بعد التتبع فامر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى

الاجماع

الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده فحال الناقل لتأليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقدير كونه فهو ظن لا يندرج في العمل بخبر الثقة فان نسبة الامر الحسي الى شخص ظاهر في احساس الغير اياه من ذلك الشخص ومع ذلك فنقل الاجماع غالبا الا ما شذ حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من اهل الفتاوى ولا ينفع في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الاجماع اذ من المحتمل ارادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى اليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة الى حمل كلامه على من عدا المخالف وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام عليه السلام الا انه قد يستلزمه بانضمام امارات اخر يحصلها المتتبع او بانضمام اقوال المتأخرين من دعوى الاجماع مثلا اذا ادعى الشيخ قدس سره الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا اقل من احتمال ان يكون دعواه مستندة الى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع اهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها منهم وفتواهم وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام الا انا اذا ضممنا اليها فتوى من تأخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هؤلاء جميعهم عن قول الامام عليه السلام وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوى المأثورة عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام عليه السلام اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس وتوضيحه بالمثال الخارجي ان نقول ان خبر مائة عادل او الف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادة لثبوت المخبر به في الخارج فاذا اخبرنا عادل بانه قد اخبر الف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد وكذلك اذا اخبر العادل باخبار بعض هؤلاء وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم نعم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام عليه السلام وان كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة امور اخر فلو اخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد وفرضنا ان اخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب لم يكن خبره حجة بالنسبة الى موت زيد اذ لا يلزم من اخبار عشرين بموت زيد موته وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما يقارنه احيانا ثم ان ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في نقل الاتفاق وشبهه ويجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى عن اربابها تفصيلا ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه بالوجدان من الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام عليه السلام لكن

حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة وفقد المعارض كان هذا المقدار ايضا كافيا في اثبات المسألة الفقهية بل قد تكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للاجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر فيستقل الاجماع المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر العادل في المحسوسات الا اذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق ارباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك الا ان ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به اليه الا ترى ان اخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية بينهما بخلاف اخبار الف عادل محتاط في الاخبار وبالجملة يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة لتحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا قد لا يوجبه وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم والا لم يتخلف ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الاجماع بعض المحققين في كلام طويل له وما ذكرنا وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن الاولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا فانا قد مررنا على العبارة مرورا ولا يبعد ان يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه قال قدس سره في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في المواسعة والمضايقة ما هذا لفظه وليعلم ان المحقق في ذلك هو ان الاجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح او بسائر الالفاظ على كثرتها اذا لم يكن مبنيا على دخول المعصوم بعينه او ما في حكمه في المجمعين فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم او عن الدليل القاطع او مطلق الدليل المعتد به وحصول الانكشاف للمنقول اليه والتمسك به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف منه لناقله فلا يجب اتباعه فهنا مقامان الاول حجيته بالاعتبار الاول وهي مبنية من جهتي الثبوت والاثبات على مقدمات الاولى دلالة اللفظ على السبب وهذه لا بد من اعتبارها وهي متحققة ظاهرا في الالفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف وقد يشتبه الحال اذا كان النقل بلفظ الاجماع في مقام الاستدلال لكن من المعلوم ان مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية ولا على الوجه الاخير الذي ان وجد في الاحكام ففي غاية الندرة مع انه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعا كاف في الحجية فاذا انتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة واظهرها غالبا عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع او الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الاجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلا للشهرة وربما بالغوا في امرها بانها كادت تكون اجماعا ونحو ذلك وربما قالوا ان كان هذا مذهب فلان فالمسألة اجماعية واذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقلة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا والا فلا الثانية حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك ليس الا كنقل فتاوى العلماء

وانوا الجرح عيان انهم الدالة عليها المطلقة بهم وغيرهم دوائرها عدا قول المعصوم ونحوه من ما يرجع تضمنه الاخبار
كالاسولة التي تعرف منها اجوبته والاقوال والافعال التي يستفاد منها تقريره ونحو ذلك مما يتعلق بها وما نقل
عن سائر الرواة المذكورين في الاسانيد وغيرها وكنقل الشهرة واتفاق سائر اهل الاداء والمذاهب ونحو
الفتوى او جماعة منهم وغير ذلك وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول اخبار الاحاد في كل
مما كان النقل فيه على وجه الاجمال او التفصيل مما يتعلق بالشرعيات وغيرها حتى انهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما
ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاسناد اليه لحصول الوثوق وان لم يصل الى حد العلم
فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم عن غير معصوم وحصول
الوثوق بالناقل كما هو المفروض وليس شيء من ذلك من الاصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع
ان هذا الوهم فاسد من اصله كما قرر في محله ولان الامور المتجددة التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمن
النبي والائمة والصحابة ولا مما يندر معرفته لبعض دون بعض مع ان هذا لا يمنع من التعويل على نقل
العارف بها لما ذكره ويدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق وما اقتضى كفاية
الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق اليه غيرها اذ من المعلوم شدة الحاجة الى معرفة اقوال علماء الفريقين
واراء سائر ارباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والشاذ من الاخبار والاقوال والموافق
للعامة او اكثرهم والمخالف لهم والثقة والاوثق والاورع والافقه وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة
والمنظومة وقواعد العربية التي عليها يبتني استنباط المطالب الشرعية وفهم معاني الاقارير والوصايا
وسائر العقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك مما لا يخفى على المتامل ولا طريق الى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا
سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المصححة ظاهرا وسائر الامارات الظنية فيلزم جواز
العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمدا عليها فيما نحن فيه لا سيما اذا كان الناقل
من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب بل هو اولى بالقبول والاعتماد من الاخبار الاحاد في نفس
الاحكام ولذا بني على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى الثالثة حصول استكشاف
الحجة المعتبرة من ذلك السبب ووجهه ان السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه
وقبوله وان كان من الادلة الظنية باعتبار ظنية اصله ولذا كانت النتيجة في الشكل الاول تابعة في
الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لاخس مقدمتيه مع بداهة انتاجه فينبغي ان يراعى
حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على
الكتب والاقوال واستقصائه لما تشتت منها ووصوله الى وقايعها فان احوال العلماء مختلفة فيها اختلافا
فاحشا وكذلك حال الكتب المنقول فيها الاجماع فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق
ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق ومثله الحال في احاد المسائل فانها تختلف ايضا

في ذلك

في ذلك وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب وخفائها وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه و
زمان نقله لاختلاف الحكم بذلك كما هو ظاهر ويراعى ايضا وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال
او الاحتجاج فان بينهما تفاوتا من بعض الجهات وربما كان الاول اولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب
كما لا يخفى فاذا وقع التباس فيما يقتضيه ونبينا وله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر اخذ بما هو المتيقن
او الظاهر ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم واليقين اذ لا وجه لاعتبار المظنون
المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل مع انه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به في الاستكشاف
عن ملاحظة سائر الاقوال التي لها دخل فيه فكيف اذا لم يكن كذلك ويلحظ ايضا سائر ما له تعلق في الاستكشاف
بحسب ما يعتمد من تلك الاسباب كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الامور المعلومة او المظنونة ومن الاقوال المتقدمة
على النقل او المتاخرة او المقارنة وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع الى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره
عدم مزيد عليه في التتبع والنظر وربما كان الامر بالعكس وانه ان تفرد بشيء كان نادرا لا يعتد به وعليه ان
يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تاخر عن الناقل ام عاصره وسواء ادى فكره الى الموافقة له او المخالفة
كما هو الشان في معرفة سائر الادلة وغيرها مما له تعلق بالمسألة فليس الاجماع الا كاحدها فالمقتضي للرجوع الى
النقل هو مظنة وصول الناقل الى ما لم يصل هو اليه من جهة السبب او احتمال ذلك فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهره
من حاله في نقله وزمانه ويصلح كلامه مؤيدا فيما عدا ذلك من الموافقة لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر فاذا لوحظ
جميع ما ذكر وعرف الموافق والمخالف ان وجد فليعرض المظنون منه كالمعلوم لثبوت حجيته بالدليل العلمي ولو بوسائط
ثم لينظر فان حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب او كان
المنكشف غير الدليل القاطع والا فلا فاذا تعدد ناقل الاجماع او النقل فان توافق الجميع لوحظ كل مع ما علم
على ما فصل واخذ بالحاصل وان تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل
وزمانه ووجود المعاضد وعدمه وقلته وكثرته ثم ليعمل بما هو المحصل ويحكم على تقدير حجيته بانه دليل ظني واحد
وان توافق النقل وتعدد الناقل وليس ما ذكرناه مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال اجمالا بل يجري
في نقلها تفصيلا ايضا وكذلك في نقل سائر الاشياء التي يبتني عليها معرفة الاحكام والحكم فيما اذا وجد المنقول
موافقا لما وجد او مخالفا مشترك بين الجميع كما هو ظاهر وقد اتضح بما بيناه وجه ما جرت عليه طريقة معظم
الاصحاب من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالبا ورده بعدم الثبوت
او بوجدان الخلاف ونحوهما فانه المتجه على ما قلنا ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال او عرف فيه الاقوال
او كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الاجماع لقلة المتعرض لها الا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها
او كان الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصرته او قصور باعه او غيرهما مما ياتي بيانه فالاحتياج مختص بقليل من
المسائل بالنسبة الى قليل من العلماء ونادر من النقلة والافاضل انتهى كلامه رفع مقامه لكنك خبير بان هذا

الفائدة للاجماع المنقول كالمعدمة لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند الى حسه ليس مما يستلزم
عادة موافقة الامام ع وان كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا امكن ان يحصل العلم بصدور مضمونه لكن ليس علة تامة لذلك
بل هو نظير اخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب وليس ايضا مما يستلزم عادة وجود الدليل
المعتبر حتى بالنسبة الينا لان استناد كل بعض منهم الى ما لا نراه دليلا ليس امرا مخالفا للعادة الا ترى انه ليس من البعيد
ان يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند الى دلالة الاخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها
وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده او لكونه من الآحاد عنده او لقصور دلالته او لمعارضته لاخبار
النجاسة وترجيحها عليها بضرب من الترجيح فاذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر اخبار الطهارة فلا يضره اتفاق
القدماء على النجاسة المستند الى الامور المختلفة المذكورة وبالجملة فالانصاف بعد التأمل وترك المسامحة بابراز
المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ان اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على امر كما لا يستلزم
عادة موافقة الامام ع كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة او من جهات شتى فلم يبق في المقام الا
ان يحصل للمجتهد امارات اخر من اقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها الى ذلك فيحصل من مجموع المحصل
له والمنقول اليه لكن فرض يحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول
الامام او وجود دليل معتبر لكن هو ايضا يرجع الى حكم الامام ع بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل
لكنه ايضا مبني على كون مجموع المنقول من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوما عادة للقول الامام
او وجود الدليل المعتبر والا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بادلة حجية خبر الواحد كما عرفت سابقا
ومن ذلك ظهر ان ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا في مسألة حجية الاجماع المنقول ولا قولا بحجيته في الجملة
من حيث انه اجماع منقول وانما يرجع محصله الى ان الحاكي للاجماع يصدق فيما يخبره عن حس فان فرض
كون ما يخبره عن حسه ملازما بنفسه او بضميمة امارات اخر لصدور الحكم الواقعي او مدلول الدليل المعتبر
عند الكل كانت حكايته حجة لعموم ادلة حجية الخبر في المحسوسات والا فلا وهذا يقول به كل من يقول
بحجية الخبر في الجملة وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام
في المتواتر المنقول وان نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد لان التواتر صفة في الخبر
تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر
ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الامر عادة تحقق المخبر به فاذا اخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افاد له
العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئا لان المفروض ان تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة
الثابت بخبر العادل نعم لو اخبر باخبار جماعة يستلزم عادة لتحقق المخبر به بان يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار
الجماعة كان اخبر مثلا باخبار الف عادل او ازيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم
وهو اخبار الجماعة فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد الا ان لازم من يعتمد على الاجماع المنقول وان كان

اخبار الناقل مستندا الى حدس غير مستند الى المبادي المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول بحجية التواتر المنقول
لكن ليعلم ان معنى قبول نقل التواتر مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلا يتصور على وجهين الاول الحكم بثبوت
الخبر المدعى تواتره اعني موت زيد نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى المسألة المدعى عليها الاجماع
وهذا هو الذي ذكرنا ان الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما اخبر به مستلزما عادة لوقوع متعلقه الثاني
الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر آثار المتواتر واحكامه الشرعية كما اذا نذر ان يحفظ
او يكتب كل خبر متواتر ثم احكام التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص ومنها ما ثبت لما
تواتر بالنسبة الى هذا الشخص ولا ينبغي الاشكال في ان مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الاول واول
وجهي الثاني كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب
القراءة في الصلوة ان كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيا قرأه النبي ص فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار
الشهيد ره بتواتر القراءات الثلاث اعني قراءة ابي جعفر واخويه لكن بالشرط المتقدم وهو كون ما اخبر به الشهيد
من التواتر ملزوما عادة لتحقق القرآنية وكذا لا اشكال في الاعتماد من دون شرط ان كان الحكم منوطا بالقرآن
المتواتر في الجملة فانه قد ثبت تواتر القراءات عند الشهيد باخباره وان كان الحكم معلقا على القرآن المتواتر
عند القاري او مجتهده فلا يجدي اخبار الشهيد بتواتر القراءات والى الاول ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين
بجواز القراءة بتلك القراءات مستندا الى ان الشهيد والعلامة قدهما قد ادعيا تواترها وان هذا لا يقصر عن
نقل الاجماع والى الثالث نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الاردبيلي قدهما حيث اعترضا على المحقق والشهيد
بان هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة ولا يخلو نظرهما عن نظر فتدبر والحمد لله وصلى الله على محمد
واله ولعنة الله على اعدائهم اجمعين **ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة**
في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف ام لم يعرف الخلاف
والوفاق من غيرهم ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة بل المقصود ابطال توهم
كونها من الظنون الخاصة والا فالقول بحجيتها من حيث افادتها المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد ثم
ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة امران احدهما ما يظهر من بعض من ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على
حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل وهذا خيال ضعيف تخيله بعض
في بعض رسائله ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه
اقوى من الحاصل من شهادة العدلين ووجه الضعف ان الاولوية الظنية اوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في
حجيتها مع ان الاولوية ممنوعة رأسا للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة
الظن فاضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية في كلام ذلك البعض بمفهوم الموافقة مع انه ما كان استفادة
حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل مثل قوله تع ولا تقل لهما اف الامر الثاني دلالة مرفوعة

وزراره ومقبوله ابن حنظله على ذلك ففي الاولى قال زراره قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقول اعدلهما الخبر بناء على ان المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان او فتوى او ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وان لم يكن في الرواية وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الى اخر الرواية بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون في التعليل بقوله فان المجمع عليه الخ دلالة على ان المشهور مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في الرواية ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن اما الاولى فيرد عليها مضافا الى ضعفها حتى انه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور الا ترى انك لو سئلت عن ان اي المسجدين احب اليك قلت ما كان الاجتماع فيه اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر بيتا كان او خانا او سوقا وكذا لو اجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت ما كان اكبر والحاصل ان دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بأدنى ملتفت مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي المسألة فقوله يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وانه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف احدهما عن ظاهره بقرينة الاخر فان اطلاق المشهور في مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث مختص بالاصوليين والا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه الى اهله والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معا مشهوران بامكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر اخر على خلافها كما قد يتفق بين القدماء و

المتأخرين

والمتأخرين فتدبر **ومن جملة الظنون** الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة عند المشهور بل كاد ان يكون اجماعا اعلم ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار المروية عن الحجج [illegible] عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلث الاولى كون الكلام صادرا عن الحجة الثانية كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه اخر من تقية وغيرها الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى وهذا يتوقف اولا على تعيين اوضاع الفاظ الرواية وثانيا على تعيين المراد منها وان المراد مقتضى وضعها او غيره فهذه امور اربعة وقد اشرنا الى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي والى ان الجهة الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة وان لم نستبعد الحجية اخيرا واما المقدمة الثانية فهي ايضا ثابتة باصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها الى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف مقصوده من تقية او خوف ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بأماراته اما المقدمة الاولى فهي التي عقدت لها مسألة حجية اخبار الاحاد فمرجع هذه المسألة الى ان السنة اعني قول الحجة او فعله او تقريره هل تثبت بخبر الواحد ام لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفة مما اجمع عليه في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وانما الخلاف في مقامين احدهما كونها مقطوعة الصدور او غير مقطوعة فقد ذهب شرذمة من متأخري الاخباريين فيما نسب اليهم الى كونها قطعية الصدور وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم والا فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما ادى اليه فهمي القاصر الثاني انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص ام لا فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس قدس سرهم المنع وربما نسب الى المفيد قدس سره حيث حكى عنه في المعارج انه قال ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا او شاهدا من عقل وربما ينسب الى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا الى المحقق بل الى ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة وهو عجيب واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين ايضا وتبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور او ان المعتبر بعضها وان المناط في الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوي او وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من التفصيلات في الاخبار والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي ولنذكر اولا ما يمكن ان يحتج

[illegible] الاربعة

به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر ادلة الجواز فنقول اما حجة المانعين فالادلة الثلاثة اما الكتاب فالآيات الناهية
عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها دلالة على عدم جواز
العمل بخبر الواحد واما السنة فهي اخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور الا اذا احتف
بقرينة معتبرة من كتاب او سنة معلومة مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي
كتابه الى ابي الحسن الثالث ع وجوابه بخطه فكتب نسألك عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك سلام الله عليهم اجمعين
قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا
ومثله عن مستطرفات السرائر والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور الا اذا وجد له شاهد من كتاب الله
او من السنة المعلومة فيدل على المنع عن العمل بالخبر المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الاخبار ان النبي ص
قال ما جاءكم عني ما لا يوافق القرآن فلم اقله وقول ابي جعفر وابي عبد الله ع لا يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله
وسنة نبيه وقوله ع اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده
ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم ورواية ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من
نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص فخذوا
به والا فالذي جاءكم به اولى به وقوله ع لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به
وما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به وقوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو
باطل وقول ابي جعفر ع ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه
وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا وقول الصادق ع كل شيء
مردود الى كتاب الله والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله والسنة فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع
لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن
سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا
وسنة نبينا والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة
جدا وجه الاستدلال بها ان من الواضحات ان الاخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر
الكتاب والسنة في غاية الكثرة والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الاخبار الناهية عن الاخذ بمخالفة الكتاب
والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر او يتعسر الجمع اذ لا يصدر من الكذابين من الكذب
لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة ع في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث
على الكتاب والسنة الا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم وانه ان وجد له قرينة وشاهد معتمد
فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة ثم ان عدم ذكر الاجماع
ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة لان مرجعهما الى الكتاب والسنة

عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية اذ لا يصدقهم احد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين

في حجية الظن

كما يظهر بالتامل ويشير الى ما ذكرنا من ان المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور
تعليل العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار المكذوبة في اخبار الامامية واما الاجماع فقد ادعاه السيد
المرتضى قده في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب
الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه الا انه اول معقد الاجماع بارادة الاخبار التي
يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة
العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات انتهى والجواب اما عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة
بما سيجيء من الادلة واما عن الاخبار فعن الرواية الاولى فبانها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن
الخبر الواحد واما اخبار العرض على الكتاب فهي وان كانت متواترة بالمعنى الا انها بين طائفتين احداهما ما دل على
طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب اما الطائفة الاولى فلا تدل
على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة فان قلت ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من
عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى
انما حرم عليكم الميتة الخ وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك فالاخبار
المخصصة لها كلها وكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة قلت اولا لا يعد مخالفة ظاهر العموم
خصوصا مثل هذه العمومات مخالفة والا لعدت الاخبار الصادرة يقينا عن الائمة ع المخالفة لعمومات الكتاب و
السنة النبوية مخالفة للكتاب والسنة غاية الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه ص فتخرج
عن عموم اخبار العرض مع ان الناظر في اخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بانها تأبى عن التخصيص وكيف
يرتكب التخصيص في قوله ع كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله ما اتاكم من حديث لا يوافقه كتاب الله
فهو باطل وقوله ع لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة وقد
صح عن النبي ص انه قال ما خالف كتاب الله فليس من حديثي او لم اقله مع ان اكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي ص ومما يدل
على ان المخالفة لتلك العمومات لا تعد مخالفة ما دل من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة
النبوية اذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما فمن تلك الاخبار ما عن البصائر والاحتجاج
وغيرهما مرسلا عن رسول الله ص انه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في
كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك شيء منه وما لم يكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما
مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدي وبأي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة
قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الخبر فانه صريح في انه قد يرد من الائمة ما لا يوجد في الكتاب والسنة
ومنها ما ورد في تعارض الروايتين من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة الى الائمة ع مثل ما رواه في العيون
عن ابي الوليد عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما

على كتاب الله الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله الى ان قال وما لم تجدوا في شيء من هذه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الخبر والحاصل ان القرائن الدالة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه واطلاقه كثيرة يظهر لمن له ادنى تتبع ومن هنا يظهر ضعف التامل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الاخبار بل منعه لاجلها كما عن الشيخ في العدة ولما ذكره المحقق من ان الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية تسقط وجوب العمل به وثانيا انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثير من احكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها الا آيات مجملة او مطلقة من الكتاب اذ لو سلمنا ان تخصيص العموم يعد مخالفة اما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة بل هو مفسر خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد فان قلت فعلى اي شيء تحمل تلك الاخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب فان حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغي لاجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الاخبار قلت هذه الاخبار على قسمين منها ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم وان المخالف لهما باطل وانه ليس بحديثهم ومنها ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم اذا خالف الكتاب والسنة اما الطائفة الاولى فالاقرب حملها على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والاخبار النبوية وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لانها اخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار واما الثانية فيمكن حملها على خبر غير الثقة لما سيجيء من الادلة على اعتبار خبر الثقة هذا كله في الطائفة الدالة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة واما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب او لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الاخبار انها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة وان ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفا محمول على الاخبار الواردة في اصول الدين مع احتمال كون ذلك من اخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها ولهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة او صورة التعارض كما هو ظاهر الخبرين العلاجيين ثم ان الاخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وان كانت كثيرة الا انها لا تقاوم الادلة الآتية فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الاخبار واما الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي قدس سرهما فبانه لم يتحقق لنا هذا الاجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة على خلافهما بين القدماء والمتاخرين واما نسبة بعض العامة كالحاجبي في المختصر عدم الحجية الى الرافضة فمستندة الى ما راوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب

في حجية الظن

على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة واما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالادلة الاربعة اما الكتاب فقد ذكروا منها آيات ادعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان احدهما انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كون العادل اسوأ حالا من الفاسق وفساده بين الثاني انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه خبر فاسق ومقتضى التثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول فهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوأ من حال الفاسق وهو محال اقول الظاهر ان اخذهم للمقدمة الاخيرة وهي انه اذا لم يجب التثبت وجب القبول لان الرد مستلزم لكون العادل اسوأ حالا من الفاسق مبني على ما يتراءى من ظهور الامر بالتبين في الوجوب النفسي فيكون هنا امور ثلثة الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون تبين والقبول كذلك لكنك خبير بان الامر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون العادل اسوأ حالا من الفاسق والدليل على كون الامر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي مضافا الى انه المتبادر عرفا في امثال المقام وان الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة العمل به لا مطلقا هو ان التعليل في الآية بقوله تعالى ان تصيبوا الخ لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف ومن المعلوم ان هذا لا يصلح الا علة لحرمة العمل بدون التبين فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين مع ان في الاجوبة المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسيا ما لا يخفى لان الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بالخبر قبل التبين وبعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين كما انهما يشتركان قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق لان العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوأ حالا بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق فتامل وكيف كان فقد اورد على الآية ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين الا ان كثيرا منها قابلة للدفع فلنذكر اولا ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض الوارد من الايرادات القابلة للدفع اما لا يمكن الذب عنه فايرادان احدهما ان الاستدلال ان كان راجعا الى اعتبار مفهوم الوصف

الفسق فتبين ان المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصا في الوصف الغير المعتمد على موصوف كما فيما نحن فيه فانه
اشبه بمفهوم اللقب ولعل هذا مراد من اجاب عن الآية كالسيدين وامين الاسلام والمحقق والعلامة وغيرهم بان هذا
الاستدلال مبني على دليل الخطاب ولا نقول به وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة
ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا
مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركبت زيدا فخذ ركابه وان قدم من السفر
فاستقبله وان تزوجت فلا تضيع حق زوجتك واذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر
فساد ما يقال تارة بان عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ فلا يجب تبينه فيثبت المط واخرى ان جعل مدلول
الآية عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف
الظاهر وجه الفساد ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية والعقلية
انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجيء العادل
بنبأ عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به لانه لم يكن
مثبتا في المنطوق حتى ينفى في المفهوم فالمفهوم في الآية وامثالها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع
وليس هنا قضية لفظية سالبة دائر الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود او لانتفاء الموضوع
الثاني ما اورده في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها من انا لو سلمنا دلالة
المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن من
الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل لا يقال ان النسبة
بينهما وان كان عموما من وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم
عموم المفهوم وادخال مادة الاجتماع فيه اذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان
خبر الفاسق المفيد للعلم ايضا واجب العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون المفهوم
اخص مطلقا من عموم التعليل لانا نقول ما ذكره اخيرا من ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم الا انا ندعي
التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية او الوصفية
في ثبوت المفهوم فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص في التعليل
واليه اشار في محكي العدة بقوله لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل وليس في ذلك منافاة لما
هو الحق وعليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك اولا بالمخصص المنفصل ولو
سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة
في العموم والخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وان كان عاما بحسب اللفظ كما في قول القائل لا تأكل

الرمان لانه حامض فيخصصه بالافراد الحامضة فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه وقد توجب
عموم المعلول وان كان بحسب الدلالة اللفظية خاصا كما في قول القائل لا تشرب الادوية التي تصفها لك
النسوان او اذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه لانك لا تأمن ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء
لا تأمن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة او عامة
لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد كما نبه عليه في المعارج
وهذا الايراد مبني على ان المراد بالتبين هو التبين العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه ويمكن ان يقال ان المراد
منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان الذي هو مقابل الجهالة وهذا وان كان يدفع الايراد
المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب التبين الى ان العادل الواقعي
يحصل منه غالبا الاطمينان المذكور بخلاف الفاسق فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمينان من الخارج لكن
يخبر بان الاستدلال بالمفهوم على حجية الخبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج اليه اذ المنطوق على
هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمينان كما لا يخفى فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن
ثم ان المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة
السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان
المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ
الجهالة ان الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون
على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعلة هي كونه في معرض المخالفة
للواقع واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس بها لما تقدم في توجيه كلام ابن قبة من ان الاقدام
على ما فيه مخالفة الواقع احيانا قد يحسن لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود الاقرب الى الواقع منه كما في الفتوى
وقد يكون لاجل مصلحة تزيد على مصلحة ادراك الواقع فراجع فالاولى لمن يريد التفصي عن هذا الايراد التشبث
بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان وبالجهالة الشك او الظن الابتدائي الزائل بعد الدقة
والتأمل فتأمل ففيها ارشاد الى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وان حصل منهما الاطمينان لان الاطمينان
الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وان كان متحرزا عن الكذب ومنه
يظهر الجواب عما ربما يقال من ان العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمينان بمضمونه عادلا كان المخبر او فاسقا
فلا وجه للامر بتحصيل الاطمينان في الفاسق **واما** ما اورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثير منها
معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه فالمرجع الى اصالة عدم
الحجية وفيه ان المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم اخص مطلقا من تلك الآيات
فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى من ظهور العام في العموم

واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه في افادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع وربما يتوهم ان للآيات الناهية جهة خصوص اما من جهة اختصاصها بصورة التمكن من العلم واما من جهة اختصاصها بغير البينة العادلة وامثالها مما خرج عن تلك الآيات قطعا ويندفع الاول بعد منع الاختصاص بانه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد والثاني بان خروج ما خرج من ادلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم لان المفهوم ايضا دليل خاص مثل الخاص الذي خصص ادلة حرمة العمل بالظن فلا يجوز تخصيص العام باحدهما اولا ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الاخير فاذا ورد اكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب اكرام جماعة من فساقهم ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب اكرام مطلق الفساق منهم فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص اولا ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموما من وجه وهذا امر واضح نبهنا عليه في باب التعارض ومنها ان مفهوم الآية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي اخبر به السيد المرتضى واتباعه قدس سرهم من عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام بعدم حجية الخبر وفساد هذا الايراد اوضح من ان يبين اذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا في عدم شمول آية النبأ للاجماع المنقول وبعد الغض عن ان اخبار هؤلاء معارض باخبار الشيخ قده نقول انه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية اما اولا فلان دخوله يستلزم خروجه لانه خبر العادل فيستحيل دخوله ودعوى انه لا يعم نفسه مدفوعة بانه وان لا يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه الا انه يعلم ان الحكم ثابت لهذا الفرد ايضا للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم ولذا لو سئلنا السيد عن انه اذا ثبت اجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا واما ثانيا فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول انه وقع الاجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين فتأمل واما ثالثا فلدوران الامر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس ولا ريب ان العكس متعين لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص الى الواحد بل لان المقصود من الكلام ح ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل ولا ريب ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح الى النهاية كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك زيد بالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل من قوله صدق الخ خصوص هذا الخبر وقد اجاب بعض من لا تحصيل له بان الاجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار ومنها ان الآية لا تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة فلا تعم الروايات المأثورة عن الائمة ع لاشتمالها على وسائط وضعف هذا الايراد على ظاهره واضح لان كل واسطة من الوسائط انما يخبر خبرا بلا واسطة فان الشيخ قده اذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق ره قال حدثني ابي قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع بكذا فان هناك بمقتضى الامر اخبارا متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد هذا خبر بلا

واسطة يجب تصديقه فاذا حكم بتصديقه وثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الاخبار اعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق ايضا خبر عادل وهو المفيد فنحكم بتصديقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره بقوله حدثني ابي والصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا اباه يحدث حدثني الصفار فنصدقه لانه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتب اليه العسكري ع واذا كان الصفار عادلا يجب الحكم بان العسكري ع كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا الامام ع يكتب اليه فيكون المكتوب حجة فيثبت بخبر كل لاحق اخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لان كل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا ولكن قد يشكل الامر بان الآية انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر ومعنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فاذا قال المخبر ان زيدا عدل فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته واذا قال المخبر اخبرني عمرو ان زيدا عادل فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد ومن الآثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد اذا كان عادلا وان كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد الا ان هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو انما ثبت بهذه الآية وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على اخبار عمرو به والحاصل ان الآية تدل على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على اخبار العادل ومن المعلوم ان المراد من الآثار غير هذا الاثر الشرعي الثابت بنفس الآية فلا يلزم على هذا دلالة الآية على ترتيب جميع الآثار المترتبة على الخبر الا الاثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به اذا كان خبرا وبعبارة اخرى الآية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له الا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر لان الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد آخر ومن هنا يتجه ان يقال ان ادلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لان الاصل لا يدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة الفرع لكن يضعف هذا الاشكال اولا بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالاقرار بالاقرار وكدفع البدعي اليقين السابق بنجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة باليقين الاستصحابي بطهارته وثانيا بالحل وهو انه لا مانع من ترتب افراد العام في الوجود الخارجي وكون وجود بعضها موقوفا على ثبوت الحكم لبعضها الآخر وهذا لا ينافي كون افراد العام متساوية الاقدام في شمول الحكم لها في نظر المتكلم لا في الوجود الخارجي حتى لا يكون لبعضها تقدم على بعض في الوجود وقالوا لنا بان عدم قابلية اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم اذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام وان المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر فان موضوع اليقين بطهارة الثوب الناقض لليقين بنجاسته انما يحدث زائدا بحكم الشارع باستصحاب طهارة الماء فيثبت الحكم لذلك الفرد لان الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم وان لم يكن كلام المتكلم دالا لارادة ذلك الموضوع الغير الثابت الا بعد حكم العام فوجوب تصديق قول المخبر اخبرني عمرو بعدالة زيد

وان لم يكن داخلا في موضوع ذلك الحكم والا لزم ما خرج الموضوع وجودا عن الحكم الا انه معلوم ان هذا
الخروج مستند الى قصور العبارة وعدم قابليتها للشمول لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول
حكم العام له ثم هو مثل ما لو اخبر زيد بعض عبيد المولى بانه قال لا تعمل باخبار زيد فانه لا يجوز له ان يعمل به ولو اتكالا
على دليل عام يدل على الجواز ويقول ان هذا العام لا يشمل نفسه لان عدم شموله له ليس الا لقصور اللفظ وعدم قابليته
للشمول لا للتفاوت بينه وبين غيره من اخبار زيد في نظر المولى بل لا قصور في العبارة بعدما فهم منها ان
هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك عن مصاديقه وقد تقدم في الايراد الثاني من هذه الايرادات ما يوضح
ذلك فراجع ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الاحكام الشرعية
فيجب تنزيل الاية على الاخبار في الموضوعات الخارجية فانها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض ويجعل المراد من
القبول فيها هو القبول في الجملة فلا ينافي اعتبار انضمام عدل اخر اليه فلا يقال ان قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية
مطلقا يستلزم قبوله في الاحكام بالاجماع المركب والاولوية وفيه ان وجوب التفحص عن المعارض الى الفحص عما اوجب
الشارع العمل به كما اوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل اخر فيكون ذلك
الدليل هو المتبع ولو كان اصلا من الاصول فاذا يئس من المعارض عمل بهذا الخبر واذا وجده اخذ بالارجح منهما واذا
يئس عن التبين توقف عن العمل ورجع الى ما يقتضيه الاصول العملية فخبر الفاسق وان اشترك مع خبر العادل في عدم
جواز العمل بمجرد المجيء الا انه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الاول ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الاول
ويؤخذ بالارجح في الثاني فتتبع الادلة في الاول لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق وفي الثاني
لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود ومنها ان مفهوم الاية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد
الاية وهو اخبار الوليد بارتداد طائفة ومن المعلوم انه لا يكفي فيه خبر العادل الواحد بل لا اقل من اعتبار العدلين
فلابد من طرح المفهوم لعدم جواز اخراج المورد وفيه ان غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات
بما اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين فيه واما لزوم اخراج المورد فممنوع لان المورد
داخل في منطوق الاية لا مفهومها وجعل اصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبين اذا كان المخبر به فاسقا ولعدمه
اذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه الا تقييد الحكم في طرف المفهوم واخراج بعض افراده وهذا ليس من اخراج المورد
المستهجن في شيء ومنها ما عن غاية المبادي من ان المفهوم يدل على عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب
التوقف وكأن هذا الايراد مبني على ما تقدم فساده من ارادة وجوب التبين نفسيا وقد عرفت ضعفه وان
المراد وجوب التبين لاجل العمل عند ارادته وليس التوقف حينئذ واسطة ومنها ان المسألة اصولية فلا يكتفى فيها
بالظن وفيه ان الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في اصول الفقه والاصول التي لا يتمسك لها بالظن مطلقا هو اصول
الدين لا اصول الفقه والظن الذي لا يتمسك به في الاصول مطلقا هو مطلق الظن لا الظن الخاص ومنها ان المراد بالفاسق
هو مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر فكل من كان كذلك او احتمل في حقه ذلك وجب التبين في خبره و

غيره ممن يفيد قوله العلم لانحصاره في المعصوم او من هو دونه فيكون في تعليق الحكم بالفسق اشارة الى ان مطلق
خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه لان المراد الفاسق الواقعي لا المعلوم فهذا وجه اخر لافادة الاية
حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه الى التمسك في ذلك بتعليل الاية كما تقدم في الايراد الثاني من الايرادين
الاولين وفيه ان ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله من اطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به اما
الكافر كما هو الشائع اطلاقه في الكتاب حيث انه يطلق غالبا في مقابل الايمان واما الخارج عن طاعة الله
بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول هذه الاية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت اطلاق الفاسق في عرفنا
المطابق للعرف السابق مضافا الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مع انه يمكن
فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة كما اذا علم منه التوبة من الذنب السابق وبه يندفع الايراد المذكور حتى على مذهب من يجعل
كل ذنب كبيرة واما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه به فهو غير قادح لان ظاهر قوله ان جاءكم فاسق بنبأ تحقق الفسق
قبل النبأ لا به فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به هذه
جملة ما اورد على ظاهر الاية وقد عرفت ان الوارد منها ايرادان والعمدة الايراد الاول الذي اورده جماعة
من القدماء والمتأخرين ثم انه كما استدل بمفهوم الاية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية
خبر غير العادل اذا حصل الظن بصدقه بناء على ان المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن فاذا حصل من الخارج
ظن بصدق الفاسق كفى في العمل به ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه
او على روايته ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الاية على حجية خبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة امارة اخرى
غير معتبرة ولو عمم التبين للتبين الاجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب
فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن ايضا وعلى ما ذكر فيثبت من اية النبأ منطوقا ومفهوما حجية الاقسام الاربعة
للخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بقرينة ظنية ولكن فيه من الاشكال ما لا يخفى لان التبين ظاهر في
العلمي كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الامر به في خبر الفاسق لغوا اذ العاقل لا يعمل بخبر الا بعد رجحان صدقه
على كذبه الا ان يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقا من ان المقصود التنبيه والارشاد على ان الفاسق لا ينبغي ان
يعتمد عليه وانه لا يؤمن من كذبه وان كان المظنون صدقه وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر التعليل
كلها آبية عن ارادة مجرد الظن نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث لا يعد
في العرف العمل به تعريضا للوقوع في الندم فح لا يبعد انجبار خبر الفاسق به لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك
كان دالا على حجية الظن الاطمئناني المذكور وان لم يكن معه خبر فاسق نظرا الى ان الظاهر من الاية ان خبر الفاسق
وجوده كعدمه وانه لا بد من تبين الامر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجي نعم ربما يكون
نفس الخبر من الامارات التي يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع فكلما حصل
الامن منه جاز العمل فلا فرق ح بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة اذا حصل الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجردة

اذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها والحاصل ان الاية تدل على ان العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وحده فسواء قلنا بان المراد منه العلم او الاطمينان او مطلق الظن حتى ان من قال بان خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن او توثيق وغيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة الاية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وان لم يكن معه خبر اصلا فافهم واغتنم واستقم هذا ولكن لا يخفى ان حمل التبين على تحصيل مطلق الظن او الاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الاخبار بالارتداد

ومن جملة الايات

قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد اما وجوب الحذر فمن وجهين احدهما ان لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه الثاني ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف ام لا كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى الثاني انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول والا لغى الانذار ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام فان قلت المراد بالنفر النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الاية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة ومن المعلوم ان النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل من ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة ايات الله وظهور اوليائه على اعدائه وساير ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من ايات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها قلت اولا انه ليس في صدر الاية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد وذكر الاية في ايات الجهاد لا يدل على ذلك وثانيا لو سلم ان المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين ان يكون النفر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين ان ينفر من كل قوم طائفة فيمكن ان يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة من كل قوم لا لايجاب اصل النفر وثالثا انه قد فسر الاية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان يتخلفوا عند النبي صلى الله عليه وآله ولا يخلوه وحده فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم والحاصل ان ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار

مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الاية عليه وان لزم مخالفة الظاهر في سياق الاية وبعض الفاظها ومما يدل على ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام بها على وجوبه في اخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا في حديث قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة عليهم السلام الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية ومنها ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر الاية قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم ومنها صحيحة عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعني اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام ومنها رواية عبد المؤمن الانصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه وجميع هذا هو الوجه في استدلال اصحابنا بالاية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيا هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه الاستدلال بالاية الشريفة لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالاية تدل على مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الاية تخصيص للادلة الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام عليه السلام وانذار النافرين للمتخلفين مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور

الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار
بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او تعمدا من المنذر
بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية فهو نظير قول
القائل اخبر فلانا باوامري لعله يمتثلها فهذه الآية نظير ما ورد من الامر بنقل الروايات فان المقصود من هذا الكلام
ليس الا وجوب العمل بالامور الواقعية لا وجوب تصديقه فيما يحكى ولو لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد
هذا اخبارا عن وجوب العمل بالخبر الصادر من المخاطب في الامر الكذائي ونظيره جميع ما ورد من بيان
الحق للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء حكم ظاهري لهم بقبول
كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته للواقع ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبني
على ان الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد
احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد الاول فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون
الحذر واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم الثالث لو سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار
المنذر ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف
فانشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي الى العمل بمقتضاه فعلا
ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ في مقام الايعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب
والحرمة كما يوعظ على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة وعلى المرشدين في مقام ارشاد الجهال فالتخوف لا
يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل
الكلام خارج عن الامرين توضيح ذلك ان المنذر اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول
الخبر باجتهاده واما ان ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة فالاول كان يقول يا ايها الناس اتقوا الله
في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة والثاني كان يقول في مقام التخويف قال الامام عليه السلام من شرب العصير فكانما شرب الخمر
اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتي واما الثاني فله جهتان احديهما
جهة تخويف وايعاد والثانية جهة حكاية قول من الامام ع ومن المعلوم ان الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد في
معنى الحكاية فهو ليس بحجة الا على من هو مقلد له اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه واما الجهة الثانية
فهو ليس الا في الجهة الاخرى التي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام
عن الامام ع واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف عند تخويف المنذر مختصة بمن يجب عليه
اتباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلد له للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره انما الكلام
في انه هل يجب عليه تصديق غيره في الالفاظ والاصوات التي يحكيها عن المعصوم ام لا والآية لا تدل على
وجوبه لمن لا يجب عليه التخوف عند التخويف فالحق ان الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية

ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر وذكر شيخنا البهائي قدس سره في اول اربعينه
ان الاستدلال بالنبوي المشهور من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما على حجية الخبر لا يقصر
عن الاستدلال عليها بهذه الآية وكان فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بها لان الاستدلال بالحديث المذكور
ضعيف جدا كما سيجيء ان شاء الله عند ذكر الاخبار ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الايراد لكنها
من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية عن ظاهرها في مسألة حجية الآحاد مع امكان منع دلالتها على المدعى لان
الغالب تعدد من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي
عن الامام ع وح فيجب الحذر عقيب انذارهم فاطلاق الرواية منزل على الغالب **ومن جملة الآيات**
التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية
النفر من ان حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الاظهار ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين الاولين
في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار او
اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق
للناس ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تاسيس حجية قول المظهر تعبدا ووجوب
العمل بقوله وان لم يطابق الحق ويشهد لما ذكرنا ان مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بين الله
لهم ذلك في التورية ومعلوم ان آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله
العلم غالبا امكن جعل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد العلم لئلا يكون القاء هذا
الكلام كاللغو ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الارحام على النساء على وجوب
تصديقهن وبآية وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الاقامة مع امكان كون وجوب الاظهار
لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين **ومن جملة الآيات** التي استدل بها بعض المعاصرين
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول
الجواب والا لغى وجوب السؤال واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح ان يسئل عنه ويقع
جوابا له لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعا فاذا سئل الراوي الذي هو من اهل
العلم عما سمعه عن الامام ع في خصوص الواقعة فاجاب باني سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم
الآية فيجب قبول قوله ابتداء اني سمعت الامام يقول كذا لان حجية قوله هو الذي اوجب السؤال عنه لا ان
وجوب السؤال اوجب قبول قوله كما لا يخفى ويرد عليه اولا ان الاستدلال ان كان بظاهر الآية فظاهرها
بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فان المذكور في سورة
النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات

والزبر وهي سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وان كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه انه ورد في الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة ع وقد عقد في
اصول الكافي بابا لذلك وقد ارسله في المجمع عن علي ع ورد بعض مشايخنا هذه الاخبار بضعف السند بناء على
اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي وفيه نظر لان روايتين منها صحيحتان وهما روايتا
محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ ورواية ابي بكر الحضرمي حسنة او موثقة نعم ثلث روايات اخر منها لا تخلو من
ضعف ولا يقدح قطعا وثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب
السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال في العرف سل ان كنت جاهلا ويؤيده ان الاية واردة في اصول الدين و
علامات النبي ص التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا وثالثا لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد
بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الامام ع والا لدل
على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس
شيئا بسمعه او بصره والمتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم
عالمون به ويعدون من اهل العلم في مثله فينحصر مدلول الاية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب
التقليد على العامي وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من اهل العلم فاذا وجب قبول روايته
وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب حاصل وجه الاندفاع ان سؤال اهل العلم عن
الالفاظ التي سمعها من الامام ع والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا عن اهل العلم من حيث هم اهل العلم
الا ترى انه لو قال سل الفقهاء اذا لم تعلم او الاطباء لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات والمبصرات
الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك **ومن جملة الايات** قوله تعالى في سورة برائة ومنهم
الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين مدح الله
عز وجل رسوله ص بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا
ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم انه كان لاسمعيل
ابن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال له ابو عبد الله ع يا بني اما بلغك انه يشرب
الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول
يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ويرد عليه اولا ان المراد بالاذن
سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه
بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم وثانيا ان المراد من التصديق في الاية ليس جعل المخبر به واقعا
وترتيب جميع اثاره عليه اذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره احد بزنا احد
او شربه او قذفه او ارتداده فقتله النبي ص او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر

له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خيرا للمخبر من حيث انه يقبل قوله وان كان منافقا موذيا
للنبي ص على ما يقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى
اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله راسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام
بالنسبة الى المخبر عنه فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه
في الباطن كما هو مقتضى المصلحة في حكاية اسمعيل المتقدمة ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير
العياشي عن الصادق ع من انه يصدق المؤمنين لانه ص كان رؤفا رحيما بالمؤمنين فان تعليل التصديق
بالرافة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الاخر بحيث يترتب عليه اثاره وان
انكر المخبر عنه وقوعه اذ مع الانكار لا بد من تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤفا رحيما
بالجميع فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا ويؤيده ايضا ما عن القمي ره في سبب نزول الاية
انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله ذلك فاحضره النبي ص وساله فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل
منه النبي ص فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله اني انم عليه و
انقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه ص قل اذن خير لكم ومن المعلوم ان
تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب اثار الصدق عليه مطلقا وهذا التفسير صريح في ان المراد من المؤمنين المقرون
بالايمان من غير اعتقاد فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم ويشهد بتغايره معنى الايمان في الموضعين مضافا
الى تكرار لفظه تعديته في الاول بالباء وفي الثاني باللام فافهم واما توجيه الرواية فيحتاج الى بيان
معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا اخبر بشيء فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة تنزيل فعل
المسلم على الصحيح والاحسن فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا وفاسده
ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على احسنه والثاني هو حمل اخباره
من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع وترتيب اثار
الواقع عليه والمعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بالخبر العادل واما المعنى الاول فهو الذي يقتضيه ادلة حمل
فعل المسلم على الصحيح والاحسن وهو ظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه
خصوصا مثل قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا
وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب
اثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك
مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وان انكر المشهود عليه وانت اذا تاملت هذه الرواية ولاحظتها
مع الرواية المتقدمة في حكاية اسمعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا وان ابيت الا عن ظهور
خبر اسمعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الاية خروج

عن الاستدلال بالكتاب الى السنة والمقصود اولا غاية الامر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية
ثم ان هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ على حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعدالته بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة الى صورة افادة خبر العادل الظن الاطمئناني بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادته الظن الاطمئناني والوثوق بل هذا ايضا منصرف سائر الآيات وان لم يكن انصرافا موجبا لظهور عدم ارادة غيره حتى لا يعارض المنطوق وهو المعبر عنه بالموثوق ثم لو لم نقل بدلالة آية النبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف سائر الآيات وهو الخبر المفيد للوثوق وان لم يكن المخبر عادلا **واما السنة** فطوائف من الاخبار منها ما ورد في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق والمشهور والتخيير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة وهي وان وردت في الحكمين حيث يقول الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث ومورده وان كان في الحاكمين الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان ومثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة المرفوعة الى زرارة قال يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان بايهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت فانهما معا مشهوران قال خذ باعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ومثل رواية ابن ابي الجهم عن الرضا ع قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم وغيرها من الاخبار والظاهر ان دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة الا انه لا اطلاق لها لان السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظة اي الدالة على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود او ائمة الصلوة فاجاب ببيان المرجح فانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل لكن الانصاف ان ظاهر مساق الرواية ان الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم ع بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه ع الى زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله ع في رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابي ع فلا يجوز رده وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها وقوله ع فيما عن الكشي لسلمة بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما رواه لك عني

فاروه عني وقوله ع لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله ع لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن آخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وقوله ع لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه ويؤيده في افادة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد بن اسحق قال سألت ابا الحسن ع وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له ع العمري ثقة فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطعه فانه الثقة المأمون واخبرنا احمد بن اسحق انه سأل ابا محمد ع عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان الخبر وهذه الطائفة ايضا مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقايع الى الرواة اعني الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته ع يدل على وجوب قبول خبرهم ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله ع اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع دل على الاخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني من انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله قال ان عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعلموهم يتعارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل

ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله تع ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تع فلذلك ذمهم
لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب
عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله ص اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام
امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك
من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان
للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله
تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه
مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من
القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما
يتحمل عنا اهل البيت ع لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير
وجوهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم
قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا و
ينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضيفون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيتقبله
المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله
على الحسين بن علي ع انتهى دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن
الكذب وان كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه ان المناط في التصديق هو
التحرز من الكذب فافهم ومثل ما عن ابي الحسن ع فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن نعتمد عليه في الدين قال
اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا وقوله ع في رواية اخرى لا تأخذن معالم دينك
من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم
انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه الحديث وظاهرهما وان كان الفتوى الا ان الانصاف شمولهما
للرواية بعد التأمل كما تقدم في سابقتهما ومثلهما ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى ابي عبد الله الكوفي
خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح حيث سئل اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال
العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا له ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا
ما رأوا فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و
رواياتهم ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الامام ع قال اقول
في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل ومثل ما ورد
مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب

وفضة وفي بعضها يأخذه صادق عن صادق ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على القسم بن
علي وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم
ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب
قال هؤلاء قوم من ضعفاء شيعتنا وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا
فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا
اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون
دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز
العمل بخبر الواحد وان كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل النبوي المستفيض بل المتواتر انه من حفظ
على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة قال شيخنا البهائي قده في اول اربعينه ان دلالة
هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب
في الرواية والحث عليها وابلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية
فقال ع حدثوا بها فانها حق ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والامر بكتابته مثل قوله للراوي اكتب وبث
علمك في بني عمك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد
مستفيضا بل متواترا من قولهم ع اعرفوا منازل الرجال منا بقدر رواياتهم عنا وما ورد من قولهم ع
لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله ص ستكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار وقول ابي
عبد الله ع انا اهل البيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله ع ان الناس اولعوا بالكذب
علينا كان الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره وقوله لكل منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين لو كان على
الاقتصار على المتواتر لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة الى غير
ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الائمة ع بالعمل بالخبر وان لم يفد القطع وقد ادعى
في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه
احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال كما دل عليه الفاظ
الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق غيرها واما
العدالة فاكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها بل وفي كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية العدة الآمرة
بالاخذ بما رووه عن علي ع والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناني وتاليها نعم في غير واحد منها
حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقة او على اخذ الفتوى جمعا بينها وبين
ما هو اكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع مع ان التعليل للنهي في ذيل الرواية بانهم
خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان الغير

الامامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا اماميين في نقل الرواية وسياتي توضيحه عند ذكر الاجماع انشاء الله

واما الاجماع فتقريره من وجوه **احدها** الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلو احدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسألة ولا يعتنى بخلاف السيد واتباعه اما لكونهم معلومي النسب كما ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن ان يستفاد من العدة ايضا واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتاخرين المبني على الحدس والثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما حكى عن الشيخ قده في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم عمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده ردوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى ذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما كان رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا

ومنهم

ومنهم من يقول لا يجوز ذلك سمعا لان الشرع لم يرد به وما رأينا احدا تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه واما من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم وعلم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال وجب المصير اليه على ما بينته في الاجماع انتهى موضع الحاجة من كلامه ثم اورد على نفسه بان العقل اذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا التعدي الى غيرها على ان العدالة شرط في الخبر بلا خلاف ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه ثم اورد على نفسه بان العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ثم اجاب اولا بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان فانه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير فاذا اختار كلا منهما انسان لزم كون الحق في جهتين واشار الى ذلك بانه قد سئل الصادق ع عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغيرها فقال ع انا خالفت بينهم ثم قال بعد ذلك فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها كما رووها رووا اخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه لو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الروايات واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وان عولت على عملهم دون رواياتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز

العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما
بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم واما ما يرويه
قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيهم
بحكم الفساق ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من شاروا اليهم لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان
يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة من اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس
من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول
المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا
عن التوحيد او العدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا
طريقة اصحاب الجملة وذلك انه ليس يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم
لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون
دليلا الا بعد ان يتقدم منهم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررنا
فما يتفرع عليه من الخطاء لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذي اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية و
غير ذلك فعن ذلك جوابان ثم ذكر الجوابين وحاصل احدهما كفاية الوثاقة في العمل بالخبر ولهذا قبل خبر ابن
بكير وبني فضال وبني سماعة وحاصل الثاني انا لا نعمل بروايتهم الا اذا انضم اليها رواية غيرهم ومثل
الجواب الاخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجوابين ايضا في روايات المجبرة والمشبهة بعد
منع كونهم مجبرة ومشبهة لان روايتهم لاخبار الجبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم اليه ثم قال فان قيل ما انكرتم
ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار المجردة بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم
على صحتها ولاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم
القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع و
التواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى
لوجوده في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في
صريحه وفحواه او دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل وجودها في
مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى
محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه
ومدفعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت
بما كان تقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع
به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة

من الشرع خلافه انتهى ثم اخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار بانا وجدنا اصحابنا
مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد من احد
منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم ثم استدل ثالثا بانا علمنا ان الطائفة
وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار وبينوا احوالهم من حيث العدالة والفسق والموافقة في
المذهب والمخالفة وبينوا من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد واستثنوا الرجال عن جملة ما رووه في التصانيف
هذه عادتهم من قديم الوقت الى حديثه فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله انتهى
المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه وانتخ في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه لانه اشار في جملة كلامه
الى دليل الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم من ضرورة الشرع
خلافه فشكر الله سعيه ثم ان من العجائب ان غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام
الشيخ على حجية الاخبار المجردة عن القرينة قال في المعالم على ما حكي عنه والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله
مخالفتهم للسيد قده اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم ع واستفادة الاحكام
منه وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد قده ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه حيث قال في المعارج ذهب شيخنا ابو جعفر قده الى العمل
بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل
بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به هذا هو
الذي يتبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار التي لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما
عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه
المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلام صاحب المعالم وانت خبير بان ما ذكره
في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببطلانه
حيث قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة فان المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم
من نفسه ضده ونقيضه والظاهر بل المعلوم انه قده لم يكن عنده كتاب العدة وقال المحدث الاسترابادي
في محكي الفوائد المدنية ان الشيخ قده لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم ع وذلك هو مراد
المرتضى قده فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى كلامه قال بعض من تأخر عنه
من الاخباريين في رسالته بعدما استحسن ما ذكره صاحب الفوائد ولعمري لقد اجاد في النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد رحمهما الله
من كلام المحقق قده ولو تأملها الصادع بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتأخرين كوالده
وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق قده وموافق
لما يقوله السيد قده فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل

بخبر العدل الامامي وان لم يلتفت الى ما ذكر كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها
الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل
به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة مع قدرتهم على اخذ اصول الدين وفروعه منهم
بطريق اليقين ان يعولوا فيهما على اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهبه وغيره انه لا يعول في اصول الدين
الا على الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة وغيره كثير من هذه المقالات
لا الفة اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا
لم يكونوا يعولون في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما
الخبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي انتهى كلامه اقول ما ادعى
من دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وانه ليس مخالفا
للسيد قدهما فهو كمصادمة الضرورة فان في العدة في المقامات من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل
على مخالفة السيد نعم يوافقه في العمل بهذه الاخبار المدونة الا ان السيد يدعي تواترها له او احتفافها
بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه في جواب المسائل التبانيات من ان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواتها فهي
موجبة للعلم مفيدة للقطع وان وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى و
الشيخ يأبى عن احتفافها بها كما عرفت كلامه السابق في جواب ما اورده على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم
ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم
على صحتها الى آخر ما ذكره فمجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الاول تواتره والثاني كونه خبر الواحد الحجة
لا يلزم منه توافقهما في مسألة حجية خبر الواحد فان الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ
جامعا لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعا ولم يحصل تواتره للسيد اذ ليس جميع ما دون في الكتب
متواترا عند السيد ولا جامعا للشرائط الحجية عند الشيخ ثم ان اجماع الاصحاب الذي ادعاه الشيخ على العمل
بهذه الاخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الاجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه
الاخبار كيف وقد عرفت انكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين ولو فرض كون الاجماع على العمل قرينة لكنه غير
حاصل في كل خبر بحيث يعلم او يظن ان هذا الخبر بالخصوص كذلك وانما اجمع على العمل به كما لا يخفى
بل المراد الاجماع على الرجوع اليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي او من القرائن ولذا استثنى
القميون كثيرا من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع اليها واستثنى ابن الوليد من روايات
العبيدي ما يرويها عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة والحاصل ان معنى الاجماع على العمل بها عدم ردها
من جهة كونها اخبار آحاد لا الاجماع على العمل بكل خبر خبر منها ثم ان ما ذكره من تمكن اصحاب الائمة من اخذ الاصول

والفروع

والفروع
بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع واقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والاثر من اختلاف اصحابهم
فاجابوهم تارة بانهم ع قد القوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم كما في رواية حريز وزرارة وابي ايوب الخزاز
واخرى اجابوهم بان ذلك من جهة الكذابين كما في رواية الفيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع جعلني الله
فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال واي الاختلاف يا فيض فقلت له اني اجلس في حلقهم بالكوفة
واكاد اشك في اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي فقال
الامام ع اجل كما ذكرت يا فيض ان الناس قد اولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره اني احدث
احدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند
الله تعالى وكل يحب ان يدعى رأسا وقريب منها رواية داود بن سرحان واستثناء القميين كثيرا من رجال نوادر
الحكمة معروف وقصة ابن ابي العوجاء انه قال عند قتله قد دسست في كتبكم اربعة الاف حديث مذكورة في الرجال
وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من انه اخذ احاديث كثيرة من اصحاب الصادقين ع ثم عرضها على ابي الحسن الرضا ع
فانكر منها احاديث كثيرة الى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره واما ما ذكره من عدم عمل الاخباريين
في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والآحاد العلمية ففيه ان الاظهر في مذهب الاخباريين ما ذكره العلامة
من ان الاخباريين لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد ولعلهم المعنيون مما ذكره
الشيخ في كلامه السابق في المقلدة من انهم اذا سئلوا عن التوحيد وصفات الائمة او النبوة قالوا روينا كذا و
انهم يروون في ذلك الاخبار وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية
الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور اخبار الكتب الاربعة لانه اذا ادعى القطع لنفسه بصدور
الاخبار الكتب الاربعة التي اودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين
ان يعملوا بالاخبار المجردة عن القرينة واما صاحب المعالم قده فعذره انه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا
الموضع كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل واما المحقق قده فليس في كلامه المتقدم
منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مط وانما منع من دلالته على الايجاب الكلي
وهو ان كل خبر يرويه عدل امامي يعمل به وخص مدلوله بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب وجعله موافقا
لما اختاره في المعتبر من التفصيل في الاخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الاقوال فيها وهو ان ما قبله الاصحاب
او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب طرحه انتهى والانصاف ان ما
فهمه العلامة من اطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الامامي اظهر مما فهمه المحقق من التقييد لان الظ
ان الشيخ انما يتمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الاصحاب على حجية مطلق خبر العدل
الامامي بناء منه على ان الوجه في عملهم بها كونها اخبار عدول وكذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات
الطوائف الخاصة من غير الامامية والا فلم يأخذه في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر مما رواه الاصحاب

في الاصول والفروع ٨٧ ولذا اشتكى غير واحد من اصحاب الائمة ع اليهم اختلاف اصحاب الائمة ع

عملوا

وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتامله والله العالم وهو الهادي الى الصواب ثم انه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع
بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب في العمل بخبر الواحد فكم
من مسئلة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الاجماع فيها مع ان المسئلة الفرعية اولى بعدم خفاء مذهب
الاصحاب فيها عليهما لان المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص نعم قد يتفق دعوى
الاجماع بملاحظة قواعد الاصحاب والمسائل الاصولية لم تكن معنونة في كتبهم انما المعلوم من حالهم انهم
عملوا باخبار وطرحوا اخبارا فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا او محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا
على ما يدعيه السيد قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من ان الاخبار المودعة في الكتب بطريق الاحاد
متواترة او محفوفة ونص في مقام اخر على ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة ويحتمل كون
الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في احدهما دون الاخر
على ما يدعيه الشيخ قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار لاقترانها
بالقرائن نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بانهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد ولعل الوجه
فيه ما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله انهم منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي
روى اصحابنا خلافها واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بان الاعتراف
بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لان اشتراط العدالة عندهم
وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه انتهى وفيه انه يمكن ان يكون
اظهار هذا المذهب والتجنب به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي فاحتاجوا في ذلك الى التمسك بانا لا نعمل
الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او بالقرائن ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وان كان راويه
غير مطعون وفي عبارة الشيخ المتقدمة اشارة الى ذلك حيث خص انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة
مع خصومهم والحاصل ان الاجماع الذي ادعاه السيد قده قولي وما ادعاه الشيخ قده اجماع عملي والجمع بينهما
بحمل عملهم على ما احتف بالقرينة عندهم وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا
يرضونه من المطالب والحمل الثاني مخالف لظاهر القول والحمل الاول ليس مخالفا لظاهر العمل لان العمل مجمل من
اجل الجهة التي وقع عليها الا ان الانصاف ان القرائن تشهد بفساد الحمل الاول كما سيأتي فلا بد من حمل قول من حكى
عنهم السيد المنع اما على ما ذكرنا من ارادة دفع اخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردها بفسق راويها واما على
ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم بالاجماع ويمكن الجمع بينهما بوجه احسن
وهو ان مراد السيد قده من العلم الذي ادعاه في صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان فان المحكي عنه قده في تعريف العلم
انه ما اقتضى سكون النفس وهو الذي ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى لا
اليقين الذي لا يقبل الاحتمال راسا فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع

التي ذكرها اولا وهي موافقة الكتاب او السنة والاجماع او دليل العقل ومراد السيد من القرائن التي ادعى في
عبارته المتقدمة احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الخارجية الموجبة للوثوق من الراوي او بالرواية بمعنى
سكون النفس بهما وركونها اليهما وحينئذ فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبدا او
لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون والانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الاجماع على
ازيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدا في نقله لم يطعن في روايته ولعل هذا
الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد قدهما خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد قده في كلامه بان اكثر الاخبار
متواترة او محفوفة وتصريح الشيخ قده في كلامه المتقدم بانكار ذلك **وممن** نقل الاجماع على حجية
اخبار الاحاد السيد الجليل رضي الدين بن طاوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد قده ولا يكاد
تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ
والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد
بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة
وغيرهم من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة
باخبار الاحاد **وممن** نقل الاجماع ايضا العلامة قده في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى **وممن** ادعاه ايضا المحدث المجلسي قده في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الاخبار
وعمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد ثم ان مراد العلامة قده من الاخباريين يمكن ان يكون
مثل الصدوق وشيخه قدهما حيث اثبتا السهو للنبي ص والائمة ع لبعض اخبار الاحاد وزعما ان نفيه عنهم اول درجة
في الغلو ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين اذا سئلوا عن التوحيد وصفات النبي ص والامام ع
قالوا روينا كذا ورووا في ذلك الاخبار وقد نسب الشيخ قده في هذا المقام من العدة العمل باخبار الاحاد في
اصول الدين الى بعض غفلة اصحاب الحديث ثم انه يمكن ان يكون الشبهة التي ادعى العلامة قده حصولها للسيد
واتباعه هو زعم الاخبار التي عمل بها الاصحاب ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن او ان من قال
من شيوخهم بعدم حجية اخبار الاحاد اراد بها مطلق الاخبار حتى الاخبار الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة
الراوي او ان مخالفته لاصحابنا في هذه المسئلة لاجل شبهة حصلت له فخالف المتفق عليه بين الاصحاب ثم ان
دعوى الاجماع صريحا على العمل باخبار الاحاد وان لم نطلع عليها صريحا في كلام غير الشيخ وابن طاوس
والعلامة والمجلسي قدهم الا ان هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها فيخرج عن الاجماع
المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة ويدخل في المحفوف بالقرينة وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الاخبار
بل السيد قده قد اعترف في بعض كلامه المحكي كما يظهر منه بعمل الطائفة باخبار الاحاد الا انه يدعي انه لما كان

من المعلوم عدم علمهم بالاخبار المجردة كعدم علمهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفة
قال في الموصليات على ما حكي عنه في محكي السرائر ان قيل اليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية
على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام حتى رووا عن ائمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفا
من الاخبار مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة وهذا يناقض ما
قدمتموه قلنا ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها الى ما هو مشتبه وملتبس
ومجمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك
نقول في اخبار الآحاد انتهى المحكي عنه وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ باخبار الآحاد الا انه قدس سره
ادعى معلومية خلافه من مذهب الامامية فترك هذا الظهور اخذا بالمقطوع ونحن ناخذ بما ذكره اولا
لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره اخيرا لعدم ثبوته الا من قبله وكفى بذلك موهنا بخلاف الاجماع
المدعى من الشيخ والعلامة فانه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونها وان الاصحاب عملوا
بالخبر الغير العلمي في الجملة فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن
جماعة فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره اذ
الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة مع ان الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق و
الركون لا القطع واليقين ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب وهذه
العبارة تدل على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور بل لعلمهم انه لا يروي
ولا يرسل الا عن ثقة فلولا قبولهم لما يسنده الثقة الى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير
الذي لا يروي الا عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى ايضا وعن كاشف الرموز
تلميذ المحقق ان الاصحاب عملوا بمراسيل البزنطي ومنها ما ذكره ابن ادريس في رسالة خلاصة الاستدلال
التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الاجماع على المضايقة وانها مما اطبقت عليه الامامية
الا نفر يسير من الخراسانيين قال في مقام تقريب الاجماع ان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله
وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة
للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته انتهى فقد استدل على مذهب الامامية بذكرهم
لاخبار المضايقة وذهابهم الى العمل برواية الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة
وليت شعري اذا علم ابن ادريس ان مذهب هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة عليهم السلام ويحصل العلم بقول الامام عليه السلام
من اتفاقهم على وجوب العمل برواية الثقة وانه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد في مسألة خبر الواحد
الا ان يدعي ان المراد بالثقة من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون مراده ومراد السيد قدس سرهما
من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمينان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرنا سابقا في الجمع بين كلامي السيد

والشيخ

والشيخ قدهما ومنها ما ذكره المحقق في المعتبر في مسألة خبر الواحد حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد
حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي
وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم
ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما من مصنف
الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طرف رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا و
اقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن و
التوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب طرحه
انتهى وهو كما ترى ينادي بان علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل وليس المراد عملهم بخبر
المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه في الخبر الغير العلمي وهو الذي احال قوم استعماله عقلا
ومنعه آخرون شرعا ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من ان الاصحاب
قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتواه منزلة روايته ولولا
عمل الاصحاب بروايات الغير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته ومنها ما ذكره المجلسي في
البحار في تأويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم
الصدور من ان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى ولا يخفى ان شهادة مثل هذا المحدث الخبير المتغور
في بحار انوار اخبار الائمة الاطهار بعمل اصحاب الائمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي ودعواه حصول القطع له بذلك من
جهة التواتر لا يقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الاجماع على العمل بالاخبار الآحاد وسيأتي ان المحدث
الحر العاملي في الفصول المهمة ادعى ايضا تواتر الاخبار بذلك ومنها ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين
من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه وذكر مما يوجب الوثوق امورا لا تفيد
الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به وليس مثل الصحيح عند المتأخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض
الاصحاب عنه او لخلل آخر فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به هذا ما حضرني من كلمات
الاصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة
واذا ضممت الى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم عدا السيد واتباعه من زمان الصدوق الى زماننا هذا
الى حجية الخبر الغير العلمي حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو صحيح وان
ما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة ثم ضممت الى ذلك
ظهور عبارات اهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلما عندهم مثل قولهم فلان
لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل
الى غير ذلك وضممت الى ذلك ما يظهر من بعض اسئلة الروايات السابقة من ان العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغا عنه

عند

عند الرواة نعلم علماً يقيناً صدق ما ادعاه الشيخ من اجماع الطائفة والانصاف انه لم يحصل في مسئلة يدعى
فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل
في هذه المسئلة فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسئلة لا اراه يحصل له الاجماع في مسئلة من المسائل
الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب وحكى السيد المحدث الجزائري عن شيخه قده ان السيد صاحب المدارك
المشهد الغروي فزاره العلماء فزاروهم الا المولى عبد الله التستري فقيل للسيد في ذلك فقال انه ممن لا يرى
العمل باخبار الاحاد فهو مبدع ونقل في ذلك رواية مضمونها ان من زار مبدعا فقد خرب الدين
فهذه عجيبة لابد من توجيهها كما لا يخفى على من اطلع على طريقة المولى المشار اليه ومسلكه في الفقه فراجع
لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم كما
اشرنا اليه آنفا بل ظاهر كلام بعض احتمال ان يكون مراد السيد قده من خبر الواحد غير مراد الشيخ قده قال الفاضل
القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في
ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني
ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله
الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ما حاصله ان ما نقل
اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد قده برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه
على الاطلاق انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمنا من ان مراد السيد من العلم ما يشمل الظن
الاطمئناني كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس والله العالم **الثاني**
من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في
زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر ان السيد انما منع من ذلك
لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق
العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد قده
في بعض كلامه على ما في المعالم بل وكذا الحلي في بعض كلامه على ما هو ببالي بان العمل بالظن متعين فيما
لا سبيل فيه الى العلم **الثالث** من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة
الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام او المجتهد اترى ان المقلدين
يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في
مسائل حيضها وما يتعلق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويزه العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما لا شك فيه
ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان

بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف وقد حكى اعتراض السيد قده على نفسه بانه لا خلاف بين الامة في ان من وكل وكيلا او
استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة في بلدة او في بلاد نائية فحمل اليه الجارية وزف اليه المرأة واخبره
انه ازاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وانه اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطيها والانتفاع بها في كل
ما يسوغ للمالك والزوج وهذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته بطهرها وحيضها ويرد الكتاب على المرأة
بطلاق زوجها وبموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج اختها وكذا لا خلاف بين الامة في ان للعالم
ان يفتي وللعامي ان ياخذ منه مع عدم علم ان ما افتى به من شريعة الاسلام وانه مذهبه فاجاب بما حاصله انه
ان كان الغرض من هذا الرد على من احال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص وان كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل
باخبار الاحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق علمية من اجماع وغيره
على انحاء مختلفة في بعضها لا يقبل الا اخبار اربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي قول
العدل الواحد وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل والامة والزوجة في الحيض والطهر فكيف يقاس
على ذلك رواية الاخبار في الاحكام اقول المعترض حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة
فقد لقن الخصم طريق الزامه والرد عليه بان هذه الموارد للاجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل
في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون ذلك اجماعيا عند العلماء كان ابعد عن الرد **الرابع**
استقرار طريقة العقلاء طرا على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي
الى العبيد فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على
بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك
لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك فان قلت
يكفي في ردعهم الايات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم قلت قد عرفت
انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في امرين وان الايات والاخبار راجعة الى احدهما الاول ان العمل بالظن
والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة والثاني ان فيه طرحا للادلة الاصول
العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم
عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من اجلهما مركوزا في ذهن العقلاء لان حرمة التشريع ثابت عندهم
والاصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ومع ذلك نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب
للاطمينان والسر في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء التشريع مع
بنائهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية فان الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه وترك ما اخبر بحرمته
لا يعد مشرعا بل لا يشكون في كونه مطيعا ولذا يعولون عليه في اوامرهم العرفية من الموالي الى العبيد مع ان قبح
التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية واما الاصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في

مقابل

مقابل خبر الثقة لان الاصول التي مدركها حكم العقل لا الاخبار لقصورها عن افادة اعتبارها كالبرائة والاحتياط
والتخيير لا اشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في احكامهم العرفية
لان نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية والعرفية سواء واما الاستصحاب فان اخذ من العقل
فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام وان اخذ من الاخبار فغاية الامر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين
واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فليس بناء اهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به
في مقابلها فتامل **الخامس** ما ذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكر
في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد وهذا الوجه لا يخلو من تأمل لانه ان اريد من الصحابة العاملين
بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر الا عن رأي الحجة ع فلم يثبت عمل احد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت
تقرير الامام ع له وان اريد به الهمج الرعاع الذين يصغون الى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن
رضا الامام ع لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم ولعل هذا مراد السيد قده حيث اجاب عن هذا الوجه
بانه انما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم وامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بعملهم الا ان لقائل ان يقول انه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من الصحابة النكير على العاملين
اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسألة باعظم من مسألة الخلافة التي انكروا عليهم
من انكر لاظهار الحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا **السادس** دعوى الاجماع من الامامية
حتى السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار الموجودة في ايدينا المودعة في اصول الشيعة وكتبهم
ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدهما
وفيه اولا انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من اخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه
بالعيان وان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز ان
يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر فهذا لا ينفعنا الا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل
به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الاخبار الا نادرا خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق
والشيخ بعض الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة بضعف السند او بمخالفة الاجماع او نحوهما وثانيا ان ما
ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط في الاتفاق
العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضا الامام ع بعملهم على النظر
الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم وامّا للآخر وبنتا لثالث وام زوجة
لرابع وبنت زوجة لخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه ان ينظر اليها من جهة
اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الامام ع بل لو رأى شخص الامام ع ينظر الى امرأة فهل يجوز لعاقل
التأسي به وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه فلا بد في الاتفاق

العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من هذه الجهة والحيثية ومرجع هذا الى
وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل ففيما نحن فيه اذا علم بان بعض المجمعين يعملون
بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجية هذا
الظن فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا بخطاء من يعمل به لاجل
مطلق الظن او احتملنا خطاءه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين **الرابع** دليل العقل وهو
من وجوه بعضها يختص باثبات حجية خبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقا او في الجملة فيدخل فيه الخبر اما
الاول فتقريره من وجوه **اولها** ما اعتمدته سابقا وهو انه لا شك للمتتبع في احوال الرواة المذكورة
في تراجمهم في كون اكثر الاخبار بل جلها الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة صلوات الله عليهم وهذا
يظهر بعد التامل في كيفية ورودها الينا وكيفية اهتمام ارباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم
في تنقيح ما اودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء باخذ الرواية من كتاب وايداعها في تصانيفهم حذرا من كون
ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين فحكي عن احمد بن محمد بن عيسى انه جاء الى الحسن بن الوشاء وطلب منه
ان يخرج اليه كتابا للعلاء بن رزين وكتابا لابان بن عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما فقال له ما اعجلك
اذهب فاكتبهما فقال له رحمك الله ما عليك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقال له لا آمن الحدثان فقال
لو علمت ان الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني قد ادركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول
حدثني جعفر بن محمد ع وعن حمدويه عن ايوب بن نوح انه دفع اليه دفترا فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان
تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كل ما حدثتكم فليس بسماع
ولا برواية وانما وجدته فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وانما وجد في الكتب
وكفاك شاهدا ان علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب ابيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه
احمد ومحمد عن ابيه واعتذر عن ذلك بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات
فقرأها على اخويه ثانيا والحاصل ان الظاهر انحصار مدارهم على ايداع ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممن سمعه منه
فلم يكونوا يودعون الا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب مع اطمئنانهم بالوسائط
وشدة وثوقهم بهم حتى انهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة الى
شيخه ابن الوليد قدهما وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق ولذا حكي
عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي من الضعفاء ويعتمد المراسيل وان كان ثقة في نفسه كما اتفق
بالنسبة الى البرقي بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع ان عمله لا دخل له بروايته كما اتفق بالنسبة
الى الاسكافي حيث ذكر في ترجمته انه كان يرى القياس فترك رواياته لاجل ذلك وكانوا يتوقفون في روايات
من كان على الحق فعدل عنه وان كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى اذن لهم الامام ع او نائبه

كما سئلوا العسكري ع عن كتب بني فضال وقالوا ان بيوتنا منها ملاء فاذن لهم وسئلوا الشيخ ابا القاسم
روح عن كتب ابن عذافر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى اذن لهم الشيخ في العمل بها و
الحاصل ان الامارات الكاشفة عن اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتأخرة عن زمان الرضا ع
اكثر من ان يحصى ويظهر للمتتبع والداعي الى شدة الاهتمام مضافا الى كون تلك الروايات اساس الدين
وبها قوام شريعة سيد المرسلين ص ولهذا قال الامام ع في شأن جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست
آثار النبوة وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب
فيها اثر ديني بل ولا دنيوي فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي اليها في امور الدين على ما اخبرهم الامام ع
بانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني ره في ديباجة الكافي من كون
كتابه مرجعا لجميع من يأتي بعد ذلك مما تنبهوا له ونبههم عليه الائمة ع من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار
المكذوبة في كتب اصحاب الائمة ع كما يظهر من الروايات الكثيرة منها انه عرض يونس بن عبد الرحمن على
سيدنا ابي الحسن الرضا ع كتب جماعة من اصحاب الباقر ع والصادق ع فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون
من احاديث ابي عبد الله ع وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون
الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع ومنها ما عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول
كان المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي
يأخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها
الى ابي عبد الله ع الحديث ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ الى غير ذلك من الروايات و
ظهر مما ذكرنا ان ما علم اجمالا من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الاحاديث فهو انما كان
قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين اصحاب الائمة ع مع ان العلم بوجود الاخبار
المكذوبة انما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب الى بعض الاخباريين او دعوى الظن بصدور جميعها
ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور اكثرها او كثير منها بل هذه دعوى بديهية والمقصود
مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي **ثم ان** هذا العلم
الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة والا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع
فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لان تحصيل
الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة
بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او بمظنون المطابقة للواقع من
المتعارضين والجواب عنه اولا ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله
الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الامام ع انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله

الواقعي وح نقول ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة ع
لوجود تكاليف كثيرة وح فاللازم اولا الاحتياط ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع
الى ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة ع سواء كان المفيد للظن خبرا او شهرة او غيرهما فهذا
الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبرا
فان قلت المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار التي بايدينا واما صدور الاحكام المخالفة للاصول غير مضمون
هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون قلت العلم الاجمالي وان كان حاصلا في خصوص هذه
التي بايدينا الا ان العلم الاجمالي حاصل ايضا في مجموع ما بايدينا من الاخبار ومن الامارات الاخر
المجردة عن الخبر التي بايدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام ع وليست هذه الامارات خارجة عن
اطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي في المجموع مستندا الى بعضها وهي الاخبار
ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالي
بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات
المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم الاجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الاول نظير ذلك ما اذا
علمنا اجمالا بوجود شياه محرمة في قطيع غنم بحيث يكون نسبته الى كل بعض منها كنسبته الى البعض الاخر وعلمنا
ايضا بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الا هذه علم
اجمالا بوجود الحرام فيها ايضا والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع ما اشرنا اليه سابقا من انه لو عزلنا من
الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها وضممنا اليها مكانها
باقي الغنم حصل العلم الاجمالي بوجود الحرام فيها ايضا وح فلا بد من ان نجري حكم العلم الاجمالي
في تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل ودعوى
ان سائر الامارات المجردة لا مدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا واحدا بثبوت الواقع بين
الاخبار خلاف الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار
لما عرفت من ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وح فكلما ظن
بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ
به ولو كان مظنون الصدور فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور وثالثا ان مقتضى هذا الدليل
وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف لانه الذي يجب العمل به واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب
العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها وان لم تعرف بعينها وكذلك لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض
لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول
العملية والاصول اللفظية مط وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية

بذكرها فانتظر **الثاني** ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة
مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول
الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها
وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند
ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى ويرد عليه اولا ان العلم الاجمالي حاصل
بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي
في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الاول عن الوجه
الاول والا لما امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي كاخبار العدول
مثلا فاللازم ح اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره
مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط و
ثانيا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة على
عدمهما خصوصا اذا اقتضى الاصل الشرطية والجزئية **الثالث** ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على
المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقا وقد لخصناه لطوله وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب و
السنة ثابت بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف ايضا بالنسبة الينا ثابت بالادلة
المذكورة وح فان امكن الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم او الظن الخاص به فهو والا فالمتبع
هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما فهذا حاصله وقد اطال قده في النقض والابرام بذكر الايرادات والاجوبة
على هذا المطلب ويرد عليه ان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في
الجملة او مطلقا وذلك لان المراد بالسنة هي قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب
والسنة ولم نتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب او السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن
كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب او لقول الحجة
او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية احدها
التي تسمى خبرا وحديثا في الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة
لا يظن كونه مدلولا لاحد الثلثة كما اذا ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم
يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عنه اذ رب حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزونا عندهم لمصلحة
من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادي بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب او ببيان
الحجة قولا او فعلا او تقريرا فكلما ظن من امارة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم والحاصل ان
مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب او السنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية فان قلت المراد

بالسنة الاخبار والاحاديث والمراد انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم فان تمكن من الرجوع اليها على وجه
يفيد العلم فهو والا وجب الرجوع اليها على وجه يظن منه بالحكم قلت مع ان السنة في الاصطلاح عبارة عن
نفس قول الحجة او فعله او تقريره لا حكايتها انه يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع
بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين او المذهب واما
الرجوع الى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بالصدور عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين
التي ادعاها المستدل فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل السيد
واتباعه قدس سرهم واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها ولعل هذه
الدعوى قرينة على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره لا حكايتها التي لا توصل اليها
على وجه العلم نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن
الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف
الواقعية التي يعلم بها اجمالا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعي وان اراد لزومه من جهة
خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلا عقليا
على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع هذا
تمام الكلام في الادلة التي اقاموها على حجية الخبر وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر والانصاف
ان الدال منها لم يدل الا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمينان بمؤداه وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح
القدماء والمعيار فيه ان يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم
موجبا للتحير والتردد الذي لا ينافي حصول مسمى الرجحان كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي
في شكوك الصلوة فافهم وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد فلنشرع في الادلة التي اقاموها على حجية
الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل وان اقتضاها امر آخر وهو كون الخبر مطلقا او خصوص قسم منه
متيقن الثبوت من ذلك الدليل اذا فرض انه لا يثبت الا الظن في الجملة ولا يثبته كلية وهي اربعة الاول
ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي والتحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى
فلان الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل او لان الظن
بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية
بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل في النهاية كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب وقد اجيب
عنه بوجوه احدها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين
والتقبيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب وهو فاسد لان الحكم المذكور حكم الزامي اطبق العقلاء

على الالتزام به في جميع امورهم وذم من خالفه ولذا استدل به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب
معرفة الله تعالى ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجة ولذا خصوا النزاع في
الحظر والاباحة في غير المستقلات العقلية بما كان مشتملا على منفعة وخاليا عن امارة المفسدة فان هذا
التقييد يكشف عن ان ما فيه امارة المضرة لا نزاع في قبحه بل الاقوى كما صرح به الشيخ في العدة في مسألة
الاباحة والحظر والسيد في الغنية وجوب دفع الضرر المحتمل وببالي انه تمسك في العدة بعد العقل بقوله تعالى
ولا تلقوا الخ ثم ان ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين غير ظاهر لان تحريم تعريض النفس
للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة مثل التعليل في اية النبأ وقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم بناء على ان المراد العذاب والفتنة الدنيويين وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم
خاصة وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله تعالى افأمن الذين مكروا السيئات الى غير ذلك نعم التمسك في سند الكبرى
بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الادلة العقلية لكن الظاهر ان مراد الحاجبي منع اصل الكبرى
لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه ولا يبعد عن الحاجبي ان يشتبه عليه حكم العقل الالزامي بغيره بعد ان
اشتبه عليه اصل حكم العقل بالحسن والقبح والمكابرة في الاول ابين باعظم منها في الثاني ثانيهما ما يظهر
من العلامة والعميدي وغيرهما من ان الحكم المذكور مختص بالامور الدنيوية فلا يجري في الاخروية مثل العقاب وهذا
كما ترى في الضعف فان المعيار هو التضرر مع ان المضار الاخروية اعظم اللهم الا ان يريد المجيب ما سيجيء من ان
العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل او الترك علم
حرمته او لم يعلم او يريد ان المضار الغير الدنيوية وان لم يكن خصوص العقاب مما دل العقل والنقل على وجوب
اعلامها على الحكيم وهو الباعث له على التكليف والبعث لكن هذا الجواب راجع الى منع الصغرى لا الكبرى
ثالثها النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الامامية
واجيب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم واخرى بان الشارع اذا الغى ظنا تبين ان في العمل
به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ويضعف الاول بان دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسد فيها
باب العلم وان لم ينسد في غيرها الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لا اقل من كونه مخالفا لاجماعاتهم
المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكروه في القياس والثاني بان اتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر
على تركه او تركه حذرا من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر لانه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وان
كانت الامارة مما ورد النهي عن اعتباره نعم متابعة الامارة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤداها
حكم الشارع والالتزام به والتدين به ربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون فان العقل مستقل بقبحه و
وجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه لانه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم الغاؤه بل هو جار في كل

ما لم يعلم اعتباره توضيحه انا قدمنا لك في تأسيس الاصل في العمل بالظن ان كل ظن لم يقم على اعتباره دليل
قطعي سواء قام دليل على عدم اعتباره ام لا فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكما شرعيا تشريع محرم دل
على حرمته الادلة الاربعة واما العمل به بمعنى اتيان ما ظن وجوبه مثلا او ترك ما ظن حرمته من دون ان
يتشرع بذلك فلا قبح فيه اذا لم يدل دليل من الاصول والقواعد المعتبرة يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بان
يدل على تحريم ما ظن وجوبه او وجوب ما ظن تحريمه فان واردات الامارات التي يقطع بعدم حجيتها كالقياس
وشبهه يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤداها وجعله حكما شرعيا ضررا اعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص
لهذا الضرر بتلك الظنون لان كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعي يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم
اعني التشريع واما اذا اريد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى اتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع في مضرة
ترك الواجب وترك ما ظن حرمته لذلك كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر فلا ريب في استقلال العقل
وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك اصلا وان كان ذلك لاجل الظن القياسي ح فالاولى لهذا المجيب ان يبدل
دعوى الضرر في العمل بتلك الامارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى ان في نهي الشارع عن الاعتنا
بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بان تركها ربما يفضي الى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك به
الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع فتأمل وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي
عنها بالخصوص وبيان كيفية عدم شمول ادلة حجية الظن لها ان شاء الله تعالى فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل
بانه ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة لان استحقاق العقاب على الفعل والترك
كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب والتحريم الواقعيين كيف وقد يتحقق التحريم ويقطع بعدم
العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلا بسيطا او مركبا بل استحقاق الثواب والعقاب انما
هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة او الظن المعتبر
بهما واما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو هو بعد ملاحظة ان من الظنون ما امر الشارع
بالغائه ويحتمل ان يكون المفروض منها اللهم الا ان يقال ان الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من
صورتي الجهل البسيط او المركب بالوجوب والحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك او القطع
بالعدم واما مع الظن بالوجوب او التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا اجماع ايضا على اصالة
البراءة في موضع النزاع وجوابه انه لا يكفي المستدل منع استقلال العقل وعدم ثبوت الاجماع
بل لا بد له من اثبات ان مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به فاذا
لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابتة ومنه يعلم فساد ما ربما يتوهم
ان قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد ان هذه القاعدة موقوفة على
ثبوت الصغرى وهي الظن بالعقاب نعم لو ادعى ان دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه

الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملا فيجب نعم لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين وان اريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه ايضا منع الصغرى فانا وان لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد الجهل الا انا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات التي يذهبن السيئات ويرد عليه ان الظن بثبوت مقتضي المفسدة مع الشك في وجود المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك في المانع فان احتمال وجود المانع للضرر او وجود ما يتدارك به الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضي الضرر ام القطع به بل اكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار الدنيوية كسلوك الطرق المخوفة او شرب الادوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن بمقتضي الضرر دون العلة التامة له بل المدار في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلل التامة لان الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا تحاط بها واضعف من هذا الجواب ما يقال ان نهي الشارع عن العمل بالظن كلية الا ما خرج ترخيص في ترك مراعاة الضرر المظنون ولذا لا يجب مراعاته اجماعا في القياس ووجه الضعف ما ثبت سابقا من ان عمومات حرمة العمل بالظن او بما عدا العلم انما يدل على حرمته من حيث انه لا يغني عن الواقع ولا يدل على حرمة العمل به في مقام احراز الواقع والاحتياط لاجله والحذر عن مخالفته فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البرائة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن الغاء للمفسدة توضيح ذلك انه لا اشكال في انه متى ظن بوجوب شيء وان الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى بتركه الا انه اختفى علينا ذلك الطلب او حرم علينا فعل شيء كذلك فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول وترك الثاني لانه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الامري ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الامري الا انه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون ولهذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب والحرمة اذا حصل الظن من القياس وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم او تقوم به البينة ثم انه لا فرق بين ان يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن بالضرر كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب والتحريم ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية وبين ان يحصل

الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن كما في الظن الذي ظن كونه منهيا عنه عند الشارع فانه يجوز ترك مراعاته لان المظنون تدارك ضرر مخالفته لاجل ترك مظنون الوجوب او فعل مظنون الحرمة فافهم اذا عرفت ذلك فنقول ان اصل البرائة والاستصحاب ان قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدل على وجوب الرجوع اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا اشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر وانه لا يجب الترك او الفعل بمجرد ظن الوجوب او الحرمة لما عرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون الا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا وان منعنا عن قيام الدليل القطعي على الاصول وقلنا ان الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام الشرعية وخصوصا مع الظن بالخلاف وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع الى البرائة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة في دليل البرائة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف فنقول لا اقل من ثبوت بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب او البرائة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة ظن الضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر وتوهم ان تلك الاخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع بان الفرض ان الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر الا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل فلا وجه لاطراح الاخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل ثم ان مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن اذا طابق الاحتياط لا من حيث هو وح فاذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما في صورة الشك في المكلف به فلا وجه للعمل بالظن ح ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل واضحة الفساد ضرورة ان العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية ويمكن ان يرد ايضا بانها قاعدة عقلية لا تنهض دليلا حتى ينتفع به في مقابل العمومات الدالة على الحكم الغير الضرري وقد تشكل بان المعارضة ح تقع بين هذه القاعدة وبين الاصول اللفظية فان نهضت للحكومة على هذه القاعدة جرى ذلك ايضا في البرائة والاستصحاب النافيين للتكليف المرخصين للفعل او الترك المؤمنين من الضرر فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن راسا

الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح اذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالاخذ به حسن عقلا وفيه ان المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلا اذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحا فح الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح في العمل لان الاتيان لا ينافي عدم الوجوب وان اريد الاتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب ففيه ان الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فان الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب

لا بقصده وقد يجاب ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى ان الامر اذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا واما اذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح وقد يجاب بان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح فتدبر جدا والاولى في الجواب اولا النقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع او الضرورة وثانيا بالحل وتوضيحه تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط فان العقل قاطع بان الغرض اذا تعلق بالذهاب الى بغداد وتردد الامر بين طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع او تعلق به مع امكان الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح بل اللازم في الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة وفي الثاني الاخذ بمقتضى الاحتياط فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيها ومعلوم ان العقل قاض بقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الاتي المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الامر بين الاخذ بالراجح والاخذ بالمرجوح الا بعد ابطالها **الثالث** ما حكاه الاستاد عن استاده السيد الطباطبائي قدهما من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعا وفيه انه راجع الى دليل الانسداد الاتي اذ ما من مقدمات ذلك الدليل الا وهي يحتاج اليها في تمام هذا الدليل فراجع وتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع ان العمل بالاحتياط في المشكوكات ايضا كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعا لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط ودعوى ان كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه ايضا في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط **الدليل الرابع** هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من مقدمات **المقدمة الاولى** انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية **الثانية** انه لا يجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك التعرض لامتثالها بنحو من انحاء الامتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي بان نقتصر في الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل انفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال والبهائم او ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم **الثالثة** انه اذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامتثال او

الاخذ

الاخذ في كل مسئلة بالاصل المتبع شرعا في نفس تلك المسئلة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها **الرابعة** انه اذا بطل الرجوع في الامتثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الاخر والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية فلا يجوز بحكم العقل الرجوع الى الموافقة الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفي المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون افادته للظن اصلا فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامتثال الظني والرجوع الى الظن **اما المقدمة الاولى** فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم في الاغلب غير محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسئلة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص فهي مبنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الادلة العلمية وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر واخواته من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البراءة او الاستصحاب او الاحتياط او التخيير فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر الا بعد التامل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب الظن الخاص ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في اثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الاتية في ضمن المقدمات الاتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص الى شيء اخر غير الظن فانما هي امور احتملها بعض المدققين من متاخري المتاخرين واولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين الخوانساري حيث اورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع الى البراءة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تاخر احتمالات اخر **واما المقدمة الثانية** وهي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هي البراءة واجراء اصالة العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل المتاخرين في هذا المقام الا انه معلوم للمتتبع في طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسئلة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها الا ترى ان علمائنا العاملين بالاخبار التي بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويرجعون في مواردها الى اصالة العدم

هاشا ثم حاشا مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم وقد حكي
عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الاجماع
على ذلك الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقائع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها
في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة
جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض
عنها وهذا امر يقطع ببطلانه كل احد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى نفي
الحكم وعدم الالتزام بحكم اصلا لو فرض والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام و
انطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومة فيكشف بطلان الرجوع الى البراءة عن وجوب التعرض لامتثال
تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم او الظن الخاص لا ان يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم
بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تصدى للايراد على واحدة واحدة من مقدمات الانسداد
نعم هذا انما يستقيم في حكم واحد واحكام قليلة لم يوجد عليها دليل علمي او ظني معتبر كما هو دأب المجتهدين
بعد تحصيل الادلة والامارات في اغلب الاحكام اما اذا صار معظم الفقه او كله مجهولا فلا يجوز
ان يسلك فيه هذا المنهج والحاصل ان طرح اكثر الاحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ عن
بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك تصريحا او تلويحا في كلام جماعة من
القدماء والمتاخرين منهم الصدوق في الفقيه في باب الخلل الواقع في الصلوة في ذيل اخبار سهو النبي
فلو جاز رد هذه الاخبار الواردة في هذا الباب لجاز رد جميع الاخبار وفيه ابطال الدين والشريعة
انتهى ومنهم السيد قده حيث اورد على نفسه في الواردة المنع عن العمل بخبر الواحد فقال فان قلت اذا سددتم طريق
العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم
في الاحكام ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام المجهولة ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للايراد المذكور
اذ الفقه حينئذ ليس الا عبارة عن الاحكام التي قام عليها الدليل والمرجع وكان فيه معول ولم يمكن
وقع ايضا للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة الى دعوى عدم الحاجة الى اخبار الاحاد بل المناسب ح
الجواب بان عدم المعول في اكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بالخبر الواحد والحاصل ان ظاهر السؤال
والجواب المذكورين التسالم والتصالح على انه لو فرض الحاجة الى اخبار الاحاد لعدم المعول في اكثر
الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها هي اعظم دليل بناء على عدم
جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد صدر الدين في شرح الوافية ان السيد قد اصطلح بهذا
الكلام مع المتاخرين ومنهم الشيخ قده في العدة حيث انه بعد دعوى الاجماع على حجية اخبار
الاحاد قال ما حاصله انه لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن

انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت
بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد
يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه
انتهى ولعمري انه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع الى البراءة عند فرض فقد
العلم او الظن الخاص في اكثر الاحكام ومنهم المحقق في المعتبر حيث قال في مسألة خمس الغوص في رد من نفاه
مستدلا بانه لو كان لنقل بسنة قلنا اما تواتره فممنوع والا لبطل كثير من الاحكام ومنهم العلامة في نهج
المسترشدين في مسألة اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه لابد ان يكون حافظا للاحكام واستدل
بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم
بعض اصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الامام
بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة به الى ان قال والقياس باطل والبراءة الاصلية ترفع
جميع الاحكام انتهى ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر الا انه قال ان الرجوع الى
البراءة الاصلية ترفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة وصاحب الرسالة قدهما من جميع الاحكام
ما عدا المستنبط من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترتفع بالاصل بلا شك
فيها حتى يحتاج الى الامام ومنهم المحقق الخوانساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية من
انه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل واحد مستدلا بعد مفهوم اية النبأ بان اعتبار التعدد يوجب خلو
اكثر الاحكام عن الدليل ومنهم صاحب الوافية حيث تمسك عند الاستدلال على حجية اخبار
الاحاد في مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والانكحة وغيرها بخروج حقايق هذه الامور
عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا
ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية اخبار الاحاد بانه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلا
ظ ومنهم المحدث البحراني صاحب الحدائق حيث ذكر في مسألة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلافا للحلي
في ذلك قوله بكونهما جنسين وان الاخبار الواردة في اتحادهما احاد لا يوجب علما ولا عملا قال فرده ان
الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر
انتهى ومنهم العضدي تبعا للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بانه لولاها
لخلت اكثر الوقايع عن المدارك ثم انه وان ذكر في الجواب عنه انا نمنع الخلو عن المدارك لان الاصل
من المدارك لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعد النبي ص باحكام جميع الوقايع ولو كان المجيب
من الامامية القائلين باكمال الشريعة وبيان جميع الاحكام لم يجب بذلك بل بالجملة فالظاهر ان خلو اكثر
الاحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها الى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي كان

امر مفروغ البطلان والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة ولم يات بشيء
عدا ما فرع مع كل احد من ادلة البرائة وعدم ثبوت التكليف الا بعد البيان ولم يتفطن لان مجريهما
في غير ما نحن فيه فهل يجري من نفسه ابرائها لو فرضنا والعياذ بالله انتفاع العلم بجميع الاحكام
بل نقول لو فرضنا ان مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم من الصلوة عدا ما نعلم من ابويه
بظن التصفح مع انسداد الفناء عنه وانسداد الشيفاء او لم يتمكن من ازيد من ذلك فهل يلتزم بسقوط
التكليف عنه بالصلوة في هذه الحالة او انه ياتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول ابويه والمفروض
ان قول ابويه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم يجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلوة
لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي الالتزام لشيء منها عدا القليل المعلوم
والمظنون بالظن الخاص ثم لو سلمنا عدا ان لو كان مظنوننا بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص من الانصاف
نراه لو فرضنا والعياذ بالله فقد الظن المطلق في معظم الاحكام كان الواجب الرجوع الى الامتثال
الاحتمالي بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية لنا لثانه لو سلمنا ان الرجوع الى
البرائة لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهي وهو الخروج عن الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع
الى البرائة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم
اجمالا ان في المشتبهات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق
كان مبنيا على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل
وان قلنا بجواز العمل بالاصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية وهذا الوجه مبني على ان
مطلق المخالفة القطعية غير جائز واصل البرائة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالي الى
حد الشبهة الغير المحصورة وقد ثبت في مسئلة البرائة ان مجراها الشك في اصل التكليف لا الشك في تعيينه
مع القطع بثبوت اصله كما فيما نحن فيه فان قلت اذا فرضنا ان ظن المجتهد ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق
البرائة فما تصنع قلت اولا انه مستحيل لان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الوقايع
المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقايع المشتبهة الوجوبية وعدم حرمة شيء من الوقايع
المحتملة للتحريم لان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية فالظن بان لا شخص من العلماء
بفاسق يناقض العلم اجمالا بان بعض العلماء فاسق وثانيا انه على تقدير الامكان غير واقع لان الامارات
التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقايع لا تخرج عن الاخبار المتضمن كثير منها لاثبات التكاليف وجوبا
وتحريما فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقايع امر يعلم عادة بعدم وقوعه وثالثا لو سلمنا وقوعه
لكن لا يجوز فتح العمل بعدم التكليف في جميع الوقايع لاجل العلم الاجمالي المفروض فلا بد من التبعيض
من مراتب الظن بالقوة والضعف فعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط وفي

موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البرائة ولو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم
يكن ظن في شيء من تلك الوقايع من التخيير ان لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط وان تيسر الاحتياط تعين الاحتياط
في حق نفسه وان لم يجز لغيره تقليده ولكن الغالب ان ذلك مجرد فرض غير واقع لان الامارات كثيرة منها مثبتة
للتكليف فراجع كتب الاخبار ثم انه قد يرد الرجوع الى اصالة البرائة تبعا لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في
الزبدة بان اعتبارها من باب الظن والظن منتف في مقابل الخبر ونحوه من امارات الظن وفيه منع كون
البرائة من باب الظن كيف ولو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح
التكليف من دون بيان وذكر المحقق القمي ره في منع حكم العقل المذكور ان حكم العقل اما ان يريد به الحكم
القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البرائة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ
ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع
واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا
ذلك لكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه وان اراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه
بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم تثبت حجيتها
بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه انتهى كلامه رفع
مقامه وفيه ان حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه
لتخصيصه بما قبل ورود الشرع ولا يقع فيه خلاف بين العقلاء وانما ذهب من ذهب الى وجوب الاحتياط لزعم نصب
الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الايات والاخبار التي ذكروها واما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون
ان قام دليل قطعي على اعتباره كان دليلا في البيان ولا كلام في عدم جريان البرائة معه الا فوجوده كعدمه غير مؤثر
في الحكم العقلي والحاصل انه لا ريب لاحد فضلا عن انه لا خلاف في انه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل
العام او الخاص فالاصل البرائة وحينئذ فالكلام في قيام الدليل على كون الظن المقابل بيانا ومما ذكرنا ظهر
صحة دعوى الاجماع على اصالة البرائة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل
صدق قطعا عدم البيان فيجري البرائة وظهر فساد دفع اصل البرائة بان المستند فيها ان كان هو الاجماع
فهو مفقود في محل البحث وان كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نم عدم الدليل مع وجود الخبر وهذا
الكلام مختص بالفقرة الاخيرة منه كما لا يخفى فان عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم
الدليل الذي هو مجرى البرائة **واعلم** ان الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها
للعمل بالظن لجواز الرجوع الى البرائة وان كان قد اشار اليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة واجابا عنه بما
تقدم منا من اصالة البرائة لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد الا ان اول من شيد الاعتراض
به هو المحقق المدقق جمال الدين قده في حاشيته حيث قال يرد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية

غالبا الا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة
او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب
التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل
يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببرائة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل
المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل
بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن
وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم
بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة
الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما
فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شئ منهما
وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه رفع مقامه وقد عرفت ان المحقق
القمي قد اجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد فالوجه رده بالوجوه الثلاثة المتقدمة ثم ان ما ذكره من التخلص
عن العمل بالظن بالرجوع الى البرائة لا يجري في جميع الفقه اذ قد يتردد الامر بين كون المال لاحد شخصين
كما اذا شك في صحة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان فانه لا مجرى هنا للبرائة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير
كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير ايضا لان كلا منهما يختار مصلحته وتخيير الحاكم
هنا لا دليل عليه مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة اللهم الا ان يتمسك في امثالها باصالة
عدم ترتب الاثر بناء على ان اصالة العدم من الادلة الشرعية فلو ابدل في الايراد اصالة البرائة باصالة العدم
كان اشمل ويمكن ان يكون هذا الاصل يعني اصل العدم وعدم التملك وامثاله داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت
تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على ان اصل العدم من الظنون الخاصة
التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود
الظن على خلافه واعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع الى
الظن العقلي او الظن الحاصل من اخبار الاحاد الدالة على الاستصحاب اللهم الا ان يدعى تواترها ولو
اجمالا بمعنى حصول العلم بصدور بعضها اجمالا فيخرج عن خبر الاحاد ولا يخ عن تامل وكيف كان ففي الاجوبة
المتقدمة ولا اقل من الوجه الاخير غنى وكفاية **المقدمة الثالثة** في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال
بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى ما تقتضيه الاصل في تلك المسئلة
او الرجوع الى فتوى العالم بالمسئلة وتقليده فيها فنقول ان كلا من هذه الامور الثلثة وان كان
طريقا شرعيا في الجملة لامتثال الحكم المجهول الا ان منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري اما

الاحتياط فهو وان كان مقتضى الاصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات
والمحرمات الا انه في المقام اعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية غير واجب لوجهين احدها الاجماع
القطعي على عدم وجوبه في المقام لا بمعنى ان احدا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه او جله حتى يرد عليه
ان عدم التزامهم به انما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للاحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا في المسئلة
بل بالمعنى الذي تقدم نظيره في الاجماع على عدم الرجوع الى البرائة وحاصله دعوى الاجماع القطعي على
ان المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم ثبوت حجية اخبار الاحاد
راسا او باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل
ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة كك وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد
ملاحظة قلة المعلومات مضافا الى ما يستفاد من اكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع الى البرائة
وعدم التكليف في المجهولات فانها واضحة الدلالة في ان بطلان الاحتياط كالبرائة مفروغ عنه فراجع الثاني
لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في ابواب الطهارة
والصلوة فمراعاته مما يوجب الحرج والمثال لا يحتاج اليه فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد
عليه اجماع قطعي او خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره يوما وليلة لوجد صدق ما ادعينا
هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم المقلد موارد
الاحتياطات الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي عن الاحتمال القوي على الاحتياط
الناشي عن الاحتمال الضعيف فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد
وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم توضيح ذلك ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء المستعمل في
رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى منه وبعضها
اضعف وبعضها مساو فانه قد يوجد ماء اخر للطهارة وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق
الطهور غيره فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء اخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان
قد اصابه ماء لم ينعقد الاجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية ان لم يزاحمه
ضيق الوقت وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلوة ان لم يزاحمه امر اخر واجب او محتمل الوجوب فكيف يسوغ
للمجتهد ان يلقي الى مقلده ان الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد
استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها فضلا عن العمل
بها امر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتامل في الوقايع الاتفاقية فان قلت لا يجب على المقلد متابعة
هذا الشخص الذي ادى نظره الى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط بل يقلد غيره قلت
مع ان لنا ان نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص ان كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد

الذي اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على ظن خاص يكتفي به في تحصيل غالب الاحكام ان من يدعي وجود الدليل
على ذلك فانما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون اليه ويكون الركون اليه جزما في غير محله فالكلام في ان حكم الله تعالى
على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن ان يكون هو الاحتياط بالنسبة الى العباد للزوم الحرج
البالغ حد اختلال النظام ولا يخفى انه لا وجه لدفع هذا الكلام بان العوام مقلدون فمجتهدا غير هذا قائلا بعدم
انسداد باب العلم او بنصب الطرق الظنية الوافية باغلب الاحكام فلا يلزم عليهم حرج وضيق ثم ان هذا كله مع كون
المسئلة في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات اما مع عدم امكان الاحتياط كما لو دار المال بين
صغيرين يحتاج كل واحد منهما الى صرفه عليه في الحال وكما في المرافعات فلا مناص عن العمل بالظن **وقد يورد**
على ابطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا باس بالاشارة الى بعضها منها النقض بما لو ادى اجتهاد المجتهد وعمله
بالظن الى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة او وجوب الغسل
على مريض اجنب متعمدا وان اصابه من المرض ما اصابه كما هو قول بعض اصحابنا وكذا لو فرضنا اداء ظن المجتهد
الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها وبالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها وفيما
نحن فيه اذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر والجواب ان ما ذكر في غاية الفساد لان مرجعه
الى منع نهوض ادلة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج بتوهم
ان يثقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج ولا يخفى ان منعه في غاية السقوط لدلالة الاخبار المتواترة معنى
عليه مضافا الى دلالة ظاهر الكتاب والحاصل ان قاعدة نفي الحرج مما ثبت بالادلة الثلثة بل الاربعة في مثل
المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام امر المكلف نعم هي في غير ما يوجب الاختلال
قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالادلة الخاصة المحكمة وان لم تكن قطعية واما القواعد والعمومات
المثبتة للتكليف فلا اشكال بل لا خلاف في حكومة ادلة نفي الحرج عليها فليس الوجه في التقديم كون النسبة بينهما
عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة كما قيل او الى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج
كما زعم بل لان ادلة نفي العسر بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فهي بالذات مقدمة عليها
وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي بل يقدمونها من غير مرجح خارجي نعم جعل بعض
متاخري المتاخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك القاعدة زعما منه ان عملهم لمرجح توقيفي
اطلعوا عليه واختفى علينا ولم يتفطن وجه تقدمهم وكونها حاكمة على العمومات ومما يوضح ما ذكرنا ويدعو
الى التامل في وجه التقديم المذكور في محله ويوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها
وبين سائر العمومات فيجب الرجوع الى الاصول والمرجحات ما رواه عبد الاعلى مولى آل سام فيمن عثر فانقطع ظفره
فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من
حرج امسح عليه فان في احالة الامام عليه السلام لحكم هذه الواقعة الى عموم نفي الحرج وبيان انه ينبغي ان يعلم منه ان

الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضته بعموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة دلالة واضحة
على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة الى ملاحظة تعارض و
ترجيح في البين فافهم وان كان مرجع ما ذكره الى ان التزام العسر اذا دل عليه الدليل لا باس به كما فيما ذكر من
المثال والفرض ففيه ما عرفت من انه لا يخصص تلك العمومات الا ما يكون اخص منها معاضدا بما يوجب قوتها
على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة والمفروض انه ليس في المقام الا قاعدة الاحتياط التي
قد رفع اليد عنها لاجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة وما لو علم ان عليه فوائت لا يحصي عددها
وغير ذلك بل ادلة نفي العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل فتقديمها عليها
اوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية واما ما ذكره من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب بعض ما يوجب
العسر كالترتيب في الفوائت او الغسل في المثالين فظهر جوابه مما ذكرنا من ان قاعدة نفي العسر في غير مورد الاختلال قابلة
للتخصيص واما ما ذكره من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يلزم من فعلها الحرج فيرد عليه منع امكانه
لانا علمنا بادلة نفي الحرج ان الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف ومع هذا
العلم يمتنع الظن بوجوب امور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر على ما مر نظيره في الايراد على دفع الرجوع الى
البراءة سلمنا امكان ذلك اما لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها او بعضها ظنونا نوعية
لا ينافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع او بناء على ان المنتفي من ادلة نفي العسر ليس هو القطع ولا
الظن الشخصي بانتفاء العسر بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي
في المسائل الفرعية على الخلاف واما بناء على ما قد يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية
والعلم الاجمالي بخلافها كما في الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف
لكن نمنع وقوع ذلك لان الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الامامية من عدم اعتبار الظن القياسي و
اشباهه ظنون حاصلة من امارات مضبوطة محصورة كاقسام الخبر والشهرة والاستقراء والاجماع المنقول والاولوية
الاعتبارية ونظائرها ومن المعلوم للمتتبع فيها ان مؤداها لا يفضي الى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط
فيها كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبرا اجماليا سلمنا امكانه ووقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي
الى اختلال النظام حتى لا يمكن اخراجها من عمومات نفي العسر فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها
بها لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال وليس هذا كرا على ما فر منه حيث انا عملنا بالظن
فرارا عن لزوم العسر فاذا ادى اليه فلا وجه للعمل بها لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن
كان بالغا حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة واما الظنون المطابقة
لمقتضى الاحتياط فلا يلزم العمل عليها سواء عملنا بالظن او عملنا بالاحتياط وحينئذ فليس العسر اللازم من العمل
بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض من جهة العمل بالظن بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل

بالاحتياط وجب عليه ان يضيف الى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط ومنها
انه يقع التعارض بين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرج والاول اكثر فيبقى اصالة
الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم وفيه ما لا يخفى فى ما سبق الاصل من ان العمل
بالظن ليس فيه اذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتية وانما يحرم اذا ادى الى مخالفة الواقع
من وجوب او تحريم فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس الا قاعدة الاحتياط الآمرة باحراز الاحتمالات الموهومة
وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات وقد فرضنا ان قاعدة الاحتياط ساقطة بادلة نفي العسر ثم
لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع لكن عرفت سابقا عدم معارضة عمومات
نفي العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر ومنها ان الادلة النافية للعسر انما تنفي وجوده في الشريعة بحسب اصل
الشرع اولا وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يستند الى الشارع ولذا لو نذر المكلف امورا عسرة كالاخذ
بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر واحياء بعض الليالي والمشي الى الحج والزيارة لم يمنع
تعسرها عن انعقاد نذرها لان الالتزام بها انما جاء من قبل المكلف وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته
من صحة الاجارة ووجوب الوفاء بها واذا صح فنقول لا ريب ان وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما
يحتمل الحرمة انما هو من جهة اختفاء الاحكام الشرعية المسببة عن المكلفين المقصرين في محافظة الآثار الصادرة
عن الشارع المبينة للاحكام والمميزة للحلال عن الحرام وهذا السبب وان لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية
اكثر المكلفين في ذلك الا ان التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح ان يكلف به من لم يكن سببا له ويختص
عدم قبحه بمن صار العسر من سوء اختياره بل هو امر منفي بالادلة السمعية وظاهرها ان المنفي هو جعل الاحكام
الشرعية اولا وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف فلا ينافي عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين
في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذ اكثر بمراتب الا ترى ان الاجتهاد الواجب على
المكلفين ولو كفاية من الامور الشاقة جدا خصوصا في هذه الازمنة فهل السبب فيه الا تقصير المقصرين في الوجيز
لاختفاء آثار الشريعة وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني والجواب عن هذا الوجه ان ادلة
نفي العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام والاضرار بامور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما
يكون بسبب يستند عرفا الى الشارع وهو الذي اريد بقولهم ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وبين ما يكون
مستندا الى غيره ووجوب صوم الدهر على ناذره اذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع وكذا امثالها من المشي الى
بيت الله جل ذكره واحياء الليالي وغيرهما مع امكان ان يقال بان ما الزمه المكلف على نفسه من الشاق خارج
عن العمومات لا ما كان السبب فيه نفس المكلف فيفرق بين الجنابة متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقة وبين ايجار
النفس للمشاق لان الحكم في الاول تأسيس من الشارع وفي الثاني امضاء لما الزمه المكلف على نفسه واما
الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم فمع انه شيء يقضي بوجوبه الادلة القطعية فلا ينظر الى

تعسر وتيسر فهو ليس امرا حرجا خصوصا بالنسبة الى اهله فان مزاولة العلوم لاهلها ليس بأشق من اكثر
المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم كيف كان فلا يقاس عليه واما عمل العباد بالاحتياط ومراقبة
ما هو الاحوط في جميع الامور في الوقايع الشخصية اذا دار الامر فيها بين الاحتياطات المتعارضة فان هذا
دونه خرط القتاد اذا وقعت المجتهد لا يقدر على تمييز موارد الاحتياط ثم ارشاد المقلدين الى ترجيح بعض الاحتياطات
على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلدين كما مثلنا لك سابقا بالماء المستعمل في رفع الحدث
الاكبر **وقد يرد** الاحتياط بوجوه اخر غير ما ذكرنا من الاجماع والحرج منها انه لا دليل على وجوب الاحتياط وان
الاحتياط امر مستحب اذا لم يوجب الغاء الحقوق الواجبة وفيه انه ان اريد انه لا دليل على وجوبه في كل واقعة اذا
خليت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقايع الأخر فهو مسلم بمعنى ان كل واقعة ليست
مما تقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها ان رجع الى التكليف كما في شرب التتن ووجوب الدعاء
عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط وان رجع الى تعيين المكلف به كالشك في القصر والاتمام والظهر
والجمعة وكالشك في مدخلية شيء في العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الا
لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه من الوقايع المجهولة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها وان
كان الشك في نفس الواقعة شكا في التكليف ولذا ذكرنا سابقا ان الاحتياط هو مقتضى القاعدة الاولية
عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفة الجواب عن
الاحتياط ومنها ان العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط لان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة
الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهادا او تقليدا قال في الارشاد في اوائل الصلوة يجب معرفة واجب
افعال الصلوة من مندوبها وايقاع كل منها على وجهه وح ففي الاحتياط اخلال بمعرفة الوجه التي
افتى جماعة بوجوبها وباطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وفيه اولا ان معرفة الوجه
مما يمكن للمتأمل في الادلة وفي اطلاقات العبادة وفي سيرة المسلمين وسيرة النبي والائمة عليهم السلام
مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية ولذا ذكر المحقق قده كما في باب الوضوء
ان ما حققه المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل لوجهه او وجه وجوبه كلام شعري وتمام الكلام في غير هذا
المقام وثانيا لو سلمنا وجوب المعرفة او احتمال وجوبها الموجب للاحتياط فانما هو مع التمكن من المعرفة
العلمية اما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا لان اعتبار معرفة الوجه ان كان لتوقف نية الوجه عليها
فلا يخفى انه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه فان مجرد الظن بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد اليه لوجوبه اذ لا بد
من الجزم بالنية ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يفي بوجوبه ما ذكروه
في اشتراط نية الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه الظاهري على
سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن فالتحقيق ان الظن بالوجوب اذا لم يثبت حجيته فهو كالشك

نية وجه لم يعلم اعتبار نية الوجه منه ... ان اعتبارها لا بل توقف الامتثال التفصيلي بان يتمكن من
الصلوة الى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة الى اربع جهات او يصلي في ثوبين مشتبهين
او اكثر مرتين او اكثر مع امكان صلوة واحدة في ثوب معلوم الطهارة الى غير ذلك فقد عرفت ان ذلك انما هو مع التمكن
من العلم التفصيلي واما مع عدم التمكن منه كما فيما نحن فيه فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على
الامتثال الاجمالي العلمي اذ لا دليل على ترجيح صلوة واحدة في مكان الى جهة مظنونة على الصلوة المكررة
في مكان مشتبه الجهة بل بناء العقلاء في اطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي وبالجملة
فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقم له وجه فان كان ولا بد من اثبات العمل بالظن فهو بعد
تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحبا بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذي
قام الدليل عليه بالخصوص فتامل نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا
على عدم جوازه كما اشرنا اليه في اول الرسالة في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي وانه كالتفصيلي من جميع الجهات ام لا
فراجع ومما ذكرنا ظهر ان القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له ان يتامل في صحة عبادات
تارك طريقي الاجتهاد والتقليد اذا اخذ بالاحتياط لانه لم يبطل عند انسداد باب العلم الا وجوب الاحتياط لا جوازه
او رجحانه فالاخذ بالظن وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة وان سلمنا
تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنيا على الاجمالي ولو كان علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسئلة
ومعرفة الوجه ظنا والقصد اليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط مثلا اذا كان حصل الظن
بوجوب القصر في ذهاب اربعة فراسخ فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية ويأتي بالاتمام بقصد القربة احتياطا وكذا
اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلوة فيأتي الصلوة الخالية عن السورة على وجه الوجوب ثم يأتي بالسورة
قربة الى الله تعالى للاحتياط او بقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه ودعوى ان التمام المأتي به في الفرض الاول
والسورة المأتي بها في الفرض الثاني يحتمل وجوبهما فيكون نية الندب فيه الزاما فالندب مخالفة للاحتياط
يدفعها الاجماع على انه لا يعتبر فيما يؤتى به لخصوص الاحتياط الا الوجه الظاهري والا لارتفع الاحتياط راسا
وهو باطل بديهة من العقل والشرع وان ابيت الا عن جميع ما ذكرنا فنقول ان الظن اذا لم يثبت حجيته فقد
كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقايع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقا
فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب وتأتي بنية الوجه الظاهري كما تأتي في جميع الموارد
التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في رد الاحتياط
هي ما تقدم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما الا ان هناك شيئا ينبغي ان ينبه عليه وهو ان نفي الاحتياط
بالاجماع والعسر لا يثبت الا انه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها ويندفع العسر
بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلا او بعضا بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة

لانها الاولى بالاهمال اذا ثبت اندفاع الحرج بترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر ويبقى
الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان
بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات
ولم يسقط وجوب الاحتياط راسا توضيح ما ذكرنا انا نفرض شبهة التي علم اجمالا بوجود الواجبات الكثيرة
فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب وكان الاتيان بكل محتمل ... وقام الاجماع على
عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعين ترك الاحتياط واهماله في موهومات الوجوب بمعنى انه اذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب
الاتيان وليس هذا معنى حجية الظن لان الفرق بين المعنى المذكور وهو ان مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان
به وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معتبرا في امتثال التكاليف الواقعية نفيا واثباتا وبعبارة اخرى
الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو ان الظن اذا كان حجة في الشرع
كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى العلم الاجمالي
بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات اذ حال الظن ح كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقايع فيكون الوقايع
بين معلومة الوجوب تفصيلا او ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوك الوجوب راسا واما اذا لم يكن الظن
حجة بل كان غاية الامر بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة
التي علم اجمالا بوجود التكاليف بينها عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه لان ملاحظة
الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع وموجب للعسر كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع
الى ما يقتضيه العلم الاجمالي المذكور من الاحتياط لان سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه
في المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك وحاصل ذلك ان مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي
التفصيلي للاحكام والتكاليف المعلومة اجمالا ومع تعذره تعين الامتثال العلمي الاجمالي وهو الاحتياط
المطلق ومع تعذره لو دار الامر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض والظني في
الباقي كان الثاني هو المتعين عقلا ونقلا ففيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين الغائه بالمرة
والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين اعماله في المشكوكات والمظنونات والغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين
ودعوى لزوم الحرج ايضا من الاحتياط في المشكوكات خلاف الانصاف لقلة المشكوكات لان الغالب حصول
الظن اما بالوجوب واما بالعدم اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات
ايضا وحاصله دعوى ان الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع
فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقايع
المشتبهة مطلقا لا في الكل ولا في البعض وح تعين الانتقال الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكل
جدا وان كان تحققه مظنونا بالظن القوي لكن لا ينفع ما لم ينته الى حد العلم فان قلت اذا ظن بعدم وجوب

الاحتياط في المشكوكات فقد ظهر بان المرجع في كل مورد منها الى ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد
فيصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على
المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجيء انه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن
المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقا الى الواقع وكون العمل به مجزيا عن الواقع
بدلا عنه ولو تخلف عن الواقع ولكن مسئلة اعتبار الظن بالطريق موقوف على تمهيد هذه المسئلة ببيان ذلك انه
لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط في الشريعة راسا من جهة اشتباه التكاليف الواقعية فيها وعدم لزوم
الامتثال العلمي الاجمالي حتى في المشكوكات وكفاية الامتثال الظني في جميع تلك الواقعات المشتبهة
لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع وبين حصول الظن بقيام شيء من الامور التعبدية مقام الواقع
في حصول البراءة الظنية عن الواقع والظن بسقوط الواقع او في حكم الشارع ويجعله انا لو لم نثبت ذلك
بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط باحراز الاحتمالات الموهومة للزوم العسر كان اللازم جواز
العمل على خلاف الاحتياط في الوقايع المظنون عدم وجوبها وعدم تحريمها واما الوقايع المشكوك وجوبها
فهي باقية على طبق مقتضى الامتثال الاحتياطي اللازم المراعاة بل الوقايع المظنون وجوبها او تحريمها يحكم فيها
بلزوم الفعل او الترك من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وح فاذا قام ما يظن كونه
طريقا على عدم وجوب احد الموارد المشكوك وجوبها فلا يقاس بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد
المشتبهة في ترك الاحتياط ما دام اللازم هو العمل بالاحتياط لانه من الموارد المشكوكة والظن بطريقية ما قام عليه
لا يخرجه عن كونه مشكوكا وانت خبير بان جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد اثبات اعتبار الظن بالطرق
فيها انما هي المشكوكات اذ لو كان نفس المورد مظنونا مع ظن الطريق القائم عليه لم يحتج الى اعمال الظن
بالطريق ولو كان مظنونا بخلاف الطريق المعتبر المظنون كونه طريقا لتعارض الظن الحاصل من الطريق
والظن الحاصل في المورد على خلاف الطريق وسيجيء الكلام في حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق
فان قلت اذا لم يقم في موارد الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه احد محتملات
الواجبات والمحرمات الواقعية وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسئلة كما لو كان الشك
في المكلف به وهذا اجماع من العلماء حيث لم يحتط احد منهم في موارد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات
والمحرمات الواقعية وان احتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم فاذا كان عدم وجوب
الاحتياط اجماعيا مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولوية
قلت لعل العلماء انما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الاجمالي لهم بالتكاليف بل الوقايع لهم
بين معلوم التكليف تفصيلا او مظنون لهم بالظن الخاص وبين مشكوك لا تكليف فيها اصلا فلا يجب الاحتياط
في ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية والحاصل ان موضوع عمل العلماء القائلين

بانفتاح باب العلم والظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد وتنبيهنا على ذلك غير مجد في بطلان
التمسك على بطلان البرائة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع وتحصل مما ذكرنا اشكال آخر ايضا من
جهة ان نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة
ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها ودعوى ان باب العلم والظن الخاص اذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب
والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهر اكثرها
لمراد المتكلم فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة
اذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم اجمالها بالخصوص مثل اقيموا الصلوة ولله على
الناس حج البيت وشبههما واما اكثر العمومات التي لا نعلم باجمال كل منها فلا نعلم ولا نظن بثبوت المجمل بينها
لاجل طرو التخصيص في بعضها وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات ثم ان هذا كله حال الاحتياط
في جميع الوقايع واما الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من غير التفات الى العلم الاجمالي
بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع بان يلاحظ نفس الواقعة فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه
استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك في اصل التكليف كشرب التتن اجري البرائة
وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب والا تخير كما اذا كان
الشك في تعيين التكليف الالزامي كما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم فيرده هذا الوجه ان العلم الاجمالي
بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن اجراء البرائة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط بل وكذا العلم
الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من
حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب
العسر وبالجملة فالعمل بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول
المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى
على المتامل واما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده
فيها فهو باطل لوجهين احدهما الاجماع القطعي والثاني ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل
العاجز عن الفحص واما الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه واعتقاده عنه
فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ القائل بحجية
خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعته واي مزية له عليه حتى يجب رجوع هذا اليه ولا يجب
العكس وهذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا في المسئلة على التكليف كان حكمه
الرجوع الى البرائة لا الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف والحاصل ان اعتقاد مجتهد ليس حجة على
مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد وادلة وجوب رجوع الجاهل الى العالم يراد بها العالم الذي لم يعلم الجاهل بخطائه

المعتقد بالحكم ولا فرق بين المجتهد المعتقد لمخالفين في الاعتقاد وبين المجتهد اللذين احدهما اعتقد الحكم عن
الادلة والاخر اعتقد فساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل
الى العالم شاهدا كان او مفتيا او غيرهما **المقدمة الرابعة** في انه اذا وجب التعرض لامتثال الواقع
في مسئلة واحدة او في مسائل ولم يمكن الرجوع فيها الى الاصول ولم يجب او لم يجز الاحتياط تعين العمل فيها بمطلق
الظن ولعله لذلك يجب العمل بالظن في الضرر والعدالة وامثالها اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قد ثبت
وجوب التعرض فيما نحن فيه لامتثال الواقع حيث انسد فيه باب العلم والظن الخاص كما مر في المقدمة الاولى وثبت
عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه الى الاصول الشرعية كما هو مقتضى
المقدمة الثالثة تعين بحكم المقدمة الرابعة التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال
العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني توضيح ذلك انه اذا وجب عقلا
او شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب اربع الاولى الامتثال العلمي التفصيلي وهو ان ياتي بما يعلم
تفصيلا انه هو المكلف به وفي معناه ما اذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وان لم يفد العلم
ولا الظن كالاصول الجارية في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد الثانية
الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط الثالثة الامتثال الظني وهو ان ياتي بما يظن انه المكلف به
الرابعة الامتثال الاحتمالي كالتعبد باحد طرفي المسئلة من الوجوب والتحريم او التعبد ببعض محتملات المكلف به
عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقة الى لاحقة
الا مع تعذرها على اشكال في الاولى ولها تقدم تحقيقها في اول الكتاب فاذا تعذرت المرتبة الاولى ولم يجب الثانية
تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بانه لا
يلزم من ابطال الرجوع الى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع
شيئا اخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد او غيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات
المانع بكفاية الاحتمال توضيح الاندفاع بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع الى القرعة وما بعدها
ان مجرد احتمال كون شيء غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه لان الاخذ بمقابل
المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع وان قام عليه ما يحتمل ان يكون طريقا شرعيا اذ مجرد الاحتمال
لا يجدي في طرح الطرف المظنون فان العدول عن الظن الى الوهم والشك قبيح والحاصل انه كما لا يحتاج
الامتثال العلمي الى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط
الامتثال ومما اندفع بما ذكرنا ايضا ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقايع المجهولة الحكم
وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن نظرا الى ان التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي
غير الاحتياط واحراز الواقع في امتثاله توضيح الاندفاع ان المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء

التكليف فيما تردد الامر بين محذورين من جهة الحكم او من جهة الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط فان الحكم بالتخيير
لا ينافي التزام بقاء التكليف فيقال ان الاخذ باحدهما لا يجدي في امتثال الواقع لان المراد ببقاء التكليف عدم
السقوط راسا بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك راسا كما
نظير جميع الوقايع المشتبهة فيما نحن فيه كما في اشتباه الواجب من الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب
مع عدم امكان الاحتياط او كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما فانه يدور الامر
بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم فان ايجاب العمل بكل من الثلاثة وان لم يحرز به الواقع الا ان العمل
بالظن اقرب الى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلا فافهم ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والاخذ
بالمرجوح بين ان يقوم على المرجوح ما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا شرعا وبين ان لا يقوم لان العدول
عن الظن الى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الاخذ شرعا حيث قام عليه ما يحتمل كونه
طريقا نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقا معتبرا شرعا ودار الامر بين تحصيل الظن بالواقع
وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي ففيه كلام سياتي ان شاء الله والحاصل انه بعدما ثبت بحكم المقدمة
الثانية وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء وحرمة اهمالها وفرضها كالمعدوم وثبت بحكم
المقدمة الثالثة عدم وجوب الامتثال للمجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امتثالها الى الاصول الجارية
في نفس تلك المسائل ولا الى فتوى من يدعي انفتاح باب العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها
وموافقته ولا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالاخذ باحد طرفي المسئلة ولا بعد تحصيل الظن
الاخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن كما
يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم ولا يجوز ايضا الاعتناء بما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا مع عدم
افادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكي او الوهمي هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد
المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة وينبغي التنبيه على امور **الاول** انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة
وجوب الامتثال الظني للاحكام المجهولة فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي
الواقعي كان يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري
كان يحصل من امارة الظن بحجية امر لا يفيد الظن كالقرعة مثلا فاذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال
الظني في مورد القرعة وان لم يحصل ظن بالحكم الواقعي الا انه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة
الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف الا من حيث كون تحققه مبرئا للذمة فكما انه لا فرق
في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه
مبرئا للذمة في نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة
في نظر الشارع وقد خالف في هذا التعميم فريقان احدهما من يرى ان مقدمات الانسداد لا يثبت الا اعتبار

الظن حجة في كون الشيء طريقا شرعيا مبرئا للذمة في نظر الشارع ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي
زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجية الظن في نفس الاحكام الفرعية اما مطلقا او بعد العلم
الاجمالي بنصب الشارع طرقا للاحكام الفرعية الثاني مقابل هذا وهو من يرى ان المقدمات المذكورة
لا تثبت الا اعتبار الظن في نفس الاحكام الفرعية اما الظن بكون الشيء طريقا مبرئا للذمة فهو ظن في المسئلة
الاصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية **اما**
الطائفة الاولى فقد ذكروا لذلك وجهين **احدهما** وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه انا كما نقطع
بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى
تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع
ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا
بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون
تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق
يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة
في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم
حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة
للاحكام الواقعية وانه بها كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي
بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى معرفة صلواته الخمس واحتمال
اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطريق اكثر من الحاجة الى
معرفة المرجع بعد النبي مدفوع بالفرق بينهما لا يخفى وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم
نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال
الاحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للاحكام من الرجوع الى العلم الحاصل
من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجتماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او بالرجوع الى الظن الاطمينانى
الذي يكون البيه المتفق ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا في الغاء احتمال الخلاف وهو الذي يحتمل حمل
كلام السيد عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب
الطريق الخاص له وهو فتوى مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد من
باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز في اذهان جميع العقلاء ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب
تقريرا لهم لا تاسيسا وبالجملة فمن المحتمل قريبا احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام الى
ما هو المعتاد فيما بينهم في امتثال احكامهم لعرفهم من الرجوع الى العلم او الظن الاطميناني فاذا فقدا

عه قوله مدفوع بالفرق بينهما وجه الفرق ان دواعي الاختفاء في الثاني موجود وهو طلب الرياسة العامة بخلاف الثاني الذي في كون دواعي الاختفاء ولذا وضح المرجع اقوى النسبة الى دواعي اختفاء الطرق المنصوبة فهو واضح لان دواعيهم وهو الدنيا وحب الرياسة في الثاني موجود منه رحمه

في هذا الزمان تعين الرجوع ايضا بحكم العقلاء الى الظن الغير الاطميناني كما انه لو فقدوا العلم بالتشبث
المفيد لمطلق الظن تعين الامتثال باخذ احد طرفي الاحتمال فرارا عن المخالفة القطعية والاعراض عن
التكاليف الالهية الواقعية فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال من ان منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء
الاحكام الواقعية اذ بقاء التكليف من دون نصب طريق اليها ظاهر البطلان وتوضيح الاندفاع ان التكليف
انما يقبح مع عدم ثبوت الطريق راسا ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص او مع
ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه والا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق
الظن ورضاء الشارع به ولهذا اعترف هذا المستدل على ان الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع
اليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية مع بقاء التكليف بها وربما يستشهد للعلم الاجمالي
بنصب الطريق بان المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه وهو
ثم اولا بان جماعة من اصحابنا كالسيد ره وبعض من تقدمه عليه او تاخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص راسا
بل احاله بعضهم وثانيا لو اغمضنا عن مخالفة السيد واتباعه لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص
حسبما ادى اليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه الطرق منصوبة لجواز خطاء كل واحد فيما ادى
اليه نظره واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعا
الى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك نظير الاخبار المختلفة في الوقايع المختلفة فانها
لا توجب تواتر القدر المشترك الا اذا علم من اخبارهم كون الاختلاف راجعا الى التعيين وقد حقق ذلك في
باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب ربما يجعل تحقق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع
انسداد باب العلم كاشفا عن ان المرجع انما هو طريق خاص وينتقض اولا بانه مستلزم لكون المرجع في
تعيين الطريق ايضا طريقا خاصا للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس ويحل ثانيا بان مرجع هذا
الى الاشكال الاتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد وسيندفع باحد الوجوه الاتية فان قلت ثبوت
الطريق اجمالا مما لا مجال لانكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق فان غاية الامر انه يجعل مطلق
الظن طريقا عقليا رضي به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم من الجعل والتقرير معلوم وقلت
هذه مغالطة فان مطلق الظن ليس طريقا في عرض الطرق المجعولة حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق
الظن او طريقا اخر مجعولا بل الطريق العقلي بالنسبة الى الطريق الجعلي كالاصل بالنسبة الى الدليل ان وجد
الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقا لان الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة
وان لم يوجد كان طريقا لان احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع فمجرد عدم
ثبوت الطريق الجعلي كما فيما نحن فيه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا وعلى كل حال فتردد الامر بين
مطلق الظن وطريق خاص اخر مما لا معنى له وثالثا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير

قوله وربما يستشهد الخ قوله واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لان العلماء وان اختار كل منهم طريقا خاصا في امتثال احكام الشرع عنده الا ان اختلافهم في تعيين الطريق يتصور على وجهين احدهما ان يكون مرجع اراءهم في تعيين الطريق الى ان الشارع قد جعل لنا طرقا مخصوصة او اراد الطرق المرخص عنه التقليد وثانيهما ان يكون مرجع خلافهم الى التعيين ما القطع عليه من جعل الشارع طرقا مخصوصة لامتثال الاحكام بل لان القطع ذلك الا انهم اختلفوا في ان ما جعله الشارع هو هذا الطريق او ذلك الطريق وراءهم في المقام يحتمل الوجهين لان اختلافهم لا يرجع الى تعيين طريق خاص مجعول الذي ينبئ اتفاقهم على قدر مشترك نظير اخبار الشيء عن الامام الاخبار بالنسبة الى الوقايع المختلفة الخ معلوم

معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بايدينا اليوم الا قليل كان يكون الطريق
المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القراين ويمكن دعوى
ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل والثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع او البينة الشرعية
او الشياع مع افادته الظن الفعلي بالحكم وندرة هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الامر ان نجد الراوي في
الكتب الرجالية محكي التعديل بوسايط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل
هذا لا يعد بينة شرعية ولذا لا يقبل مثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة بل المسلم
ان الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على حجية الخبر الواحد ان مثل
هذا الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة مع ان مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصا اذا انضم
اليه افادة الظن الفعلي وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر
والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو
الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي مثلا الخبر الصحيح
والاجماع المنقول متيقن بالنسبة الى الشهرة وما بعدها من الامارات اذ لم يقل احد بحجية الشهرة وما
بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب
الرجوع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل نعم لو احتيج الى العمل باحدى امارتين واحتمل نصب كل منهما صح تعيينه
بالظن بعد الاغماض عما سيجيء من الجواب ورابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب
الاحتياط لانه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني الا ان يدل دليل على عدم
وجوبه وهو في المقام مفقود ودعوى ان الامر دائر بين الواجب والحرام لان العمل بما ليس طريقا حرام مدفوعة
بان العمل بما ليس طريقا اذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم والعمل بكل ما يحتمل الطريقية رجاء ان يكون
هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع نعم قد عرفت ان حرمته مع عدم قصد التشريع انما هي من جهة
ان فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية وهذا ايضا غير لازم في المقام لان موارد العمل بالطريق ان
كان الاصول على طبقه فلا مخالفة وان كان مخالفا للاصول فان كان مخالفا للاستصحاب النافية للتكليف فلا
اشكال لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم الاجمالي بان بعض الامارات الموجودة على خلافها معتبر عند
الشارع وان كان مخالفا للاحتياط فيعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية وكذا لو كان مخالفا للاستصحاب
المثبت للتكليف فحاصل الامر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية اعني نصب الطريق اذا لم يعارض
الاحتياط في المسألة الفرعية فالعمل مطلقا على الاحتياط الا ان يقال انه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد
جريان الاحتياط في نفس المسألة كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحاب المثبتة للتكليف والنافية له
بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة اذ يصير حينئذ كالشبهة المحصورة

يعمل بمثله

قوله [illegible] لان الاحتياط [illegible] بالامارات [illegible] من جهة لزوم [illegible] الامارة التي [illegible] المثبت [illegible] الا ان [illegible] وجوب الاحتياط [illegible] من وجوبه في جملة موارد الامارات [illegible] للاستصحاب المثبت [illegible]

فحاصلها سلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك
لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسألة
الفرعية وذلك لان الطريق المعلوم نصبه اجمالا ان كان منصوبا حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في
عرض الواقع مبرئا للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا اذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال
ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به وبين امتثال مؤدى الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع فكل من
الواقع ومؤدى الطريق به مبرئ مع العلم به فاذا انسد باب العلم التفصيلي باحدهما تعين الاخر واذا انسد
باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في
كون كل واحد منهما امتثالا ظنيا وان كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فهو
ان تقديمه رجح على العمل بالظن انما هو مع العلم به وتميزه عن غيره اذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل
بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم اذ فيه عدول عن الامتثال القطعي الى الظني وكذا مع العلم
الاجمالي بناء على ان الامتثال التفصيلي مقدم على الاجمالي ولان الاحتياط يوجب الحرج المؤدي
الى الاختلال اما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره الا باعمال مطلق الظن فالعقل لا
يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن وكان المستدل توهم ان مجرد نصب
الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه
قوله وحاصل القطعين الى امر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق وسيأتي مزيد توضيح
لاندفاع هذا التوهم ان شاء الله فان قلت نحن نرى انه اذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد
باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع
الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي يعمل بالظن في تحصيل
الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين قلت فرق بين ما نحن فيه
وبين المثالين فان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة الى نفس الواقع امور غير مضبوطة
كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين
الطريق فانها حاصلة من امارات منضبطة غالب المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها
فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع
لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احدهما للواقع ولا من جهة منع الشارع عن احدهما
بالخصوص كما ان لو فرضنا ان الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن
في نفس الواقع دون الطريق فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع تساويهما
من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الاحكام الشرعية

مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي وكذا القاضي اذا شهد عنده عادل له احد بالحق لا يعمل به واذا اخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة ياخذ به فانما هو لاجل قدرته على الاجتهاد في مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقية احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الامارات في الوقايع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى ياخذ بالاحرى وكما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسئلة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقايع الشخصية فتدبر هذا مع امكان ان يقال ان مسئلة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسئلتنا من جهة ان الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطرق واعرض عنه وجعلها وقطع الخصومة على الطرق التعبدية مثل الاقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الاحكام الواقعية فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه تخصيصها من بين سائر الامارات كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله انه ليس شيء ابعد عن دين الله من عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك ولا ريب ان المقصود من نصب الطرق اذا كان غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ الى اعمال سائر الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الاوثق منها بالواقع فلا فرق بين اعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها في نفس الحكم الواقعي بل الظاهر ان اعمالها في نفس الواقع اولى لاحراز المصلحة الاولية التي هي احق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق فان غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها ايضا كما مرت الاشارة اليه في ابطال وجوب الاحتياط فان قلت العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي لان الفرض افادة الطريق للظن بالواقع بخلاف غير ما ظن طريقيته فانه ظن بالواقع وليس ظنا يتحقق الامتثال الظاهري بل الامتثال الظاهري مشكوك او موهوم بحسب ملاحظة اعتبار ذلك الظن قلت اولا ان هذا خروج عن الفرض لان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن بالواقع اصلا نعم قد اتفق في الخارج ان الامور التي يعلم بوجود الطريق فيها اجمالا مفيدة للظن شخصا الا ان مناط الاستدلال ليس اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع وثانيا ان هذا يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا

دون الاخر بعد الاعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجيء الكلام في ان نتيجة دليل الانسداد على تقدير افادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح والاستدلال المذكور مبني على انكار ذلك كله وان دليل الانسداد جار في مسئلة تعيين الطريق وهي المسئلة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هي وقد عرفت مما ذكرنا ان نصب هذه الطرق ليس الا لاجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيدا له والحاصل انه فرق بين ان يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي ح في مؤديات الطرق ولازمه اهمال ما لم يؤد اليه الطرق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد وبين ان يكون التكليف الفعلي بالواقع باقيا على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه ودار الامر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على اغماض الشارع عن الواقع وبذلك ظهر ما في قول بعضهم من ان التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق انما يحسن لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا لقيام الظن في كل من التكليفين ح مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما لو كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما دون حصول الظن بالاخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى فيه ذلك الحكم ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة معه انتهى

الوجه الثاني

ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الاخير قال لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع اولا حسبما مر تفصيل القول فيه وح فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه

اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل عن العلم فى حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم به والقطع
ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد
المعتبر فى الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظنى على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع
او لا وفى الوجه الثانى لا يلزم حصول الظن بالبراءة فى حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن
باكتفاء المكلف بذلك الظن فى العمل سيما بعد النهى عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل
حسب ما عرفت يلزم اعتبار امر آخر يظن معه رضى المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظنى الدال على حجيته
فكل طريق قام دليل ظنى على حجيته واعتباره عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك انتهى بالفاظه
واشار بقوله حسبما مر تفصيل القول فيه الى ما ذكره سابقا فى مقدمات هذا المطلب حيث قال فى المقدمة الرابعة
من تلك المقدمات ان المناط فى وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة
الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين
بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا فى الظاهر وحكم معه قطعا بتفريغ ذمتنا
بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن ذلك
او لم يحصل شئ منهما وجهان والذى يقتضيه التحقيق هو الثانى فانه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه ودلت
الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل
العلم بما فى الواقع ولم يقض شئ من الادلة الشرعية بوجوب تحصيل شئ آخر وراء ذلك بل الادلة
الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم تبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية
على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفى ملاحظة طريقة
السلف من زمن النبى والائمة كفاية فى ذلك اذ لم يوجب النبى على جميع من فى بلده من الرجال والنسوان
السماع منه فى تبليغ الاحكام او حصول التواتر لآحادهم بالنسبة الى آحاد الاحكام او قيام القرينة
القاطعة على عدم تعمد الكذب والغلط فى الفهم او فى سماع اللفظ بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به
انتهى ثم شرع فى ابطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقا الى ان قال فتحصل مما قررناه ان العلم
الذى هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة
الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة فى حكم الشرع سواء حصل العلم باداء الواقع على طبق
الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لا بد
من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين
ولا ترتيب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكان
اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق

المقررة انتهى كلامه رفع مقامه اقول ما ذكره فى مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على
ما هو عليه وبين العلم باداء من الطريق المقرر مما لا اشكال فيه نعم ما جزم به من ان المناط فى تحصيل العلم
اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل
نفس ما اراده الشارع فى ضمن الاوامر الواقعية اما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون
الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس المراد الواقعى بجعل الشارع لا من حيث انه
شئ مستقل فى مقابل المراد الواقعى فضلا عن ان يكون هو المناط فى لزوم تحصيل العلم واليقين والحاصل
ان مضمون الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد واقعى حقيقى ومضمون الاوامر الظاهرية المتعلقة
بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعى لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة وقد اعترف المحقق المذكور حيث
عبر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول فاذا كل من الواقع الحقيقى والواقع الجعلى لا يكون بنفسه مثالا
والطاعة للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالاداءين مما لا يعتبر فى
سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كان مجرد اتيان كل منهما مسقطا للامر من دون امتثال واما الامتثال
للامر بهما فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين الامرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيرا فى امتثال
ايهما بمعنى ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه ويتنفى موضوع الامر الآخر اذ المفروض
كونه ظاهريا قد اخذ فى موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الامر الظاهرى
هذا مع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين عليه امتثال الآخر كما لو عجز عن تحصيل
العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم
انسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم
العقل وترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه بل الظن بالواقع اولى
فى مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل والنقل بل ولو بنية احراز الواقع هذا فى الطريق المجعول
فى عرض العلم بان اذن فى سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو اوضح
كان ضرورة ان القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هى الاطاعة الظاهرية
المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه والحاصل ان سلوك الطريق المجعول
مطلقا او عند تعذر العلم فى مقابل العمل بالواقع فكما ان العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب
امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعا ولو لم يؤخذ فيه تحقق على وجه الامتثال فكذلك
سلوك الطريق المجعول فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا وان لم يعلم بحصوله ولو اعتقد عدم حصوله
واما العلم بالفراغ المعتبر فى الاطاعة فلا يتحقق فى شئ منهما الا بعد العلم والظن القائم مقامه فى الحكم
بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن باداء الواقع فانه لا يوجب الظن

بالفراغ الا اذا ثبت حجية ذلك الظن والاكتفاء بالظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشأ
ماذكره قده تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم
بالواقع الذي هو سبب تام لبرائة الذمة فيكون هو ايضا كذلك فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبرائة بخلاف الظن
بالواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبرائة حتى يحصل من الظن به الظن بالبرائة فقد قاس الطريق
الشرعي بالطريق العقلي وانت خبير بان الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقية فعلا الا بعد العلم به تفصيلا
والا فلو كان مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف ولذلك اطلنا الكلام
في ان سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع ويلزم من ذلك كون
كل من العلم والظن المتعلق باحدهما في مقابل المتعلق بالاخر فدعوى ان الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن
بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع فاسدة هذا كله مع ما علمت سابقا في رد الوجه الاول من امكان منع جعل
الشارع طريقا الى الاحكام وانما اقتصر على الطرق المنجعلة عند العقلاء وهو العلم ثم على الظن الاطمئناني
ثم انك حيث عرفت ان مآل هذا القول الى اخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة الى المسائل الاصولية وهي حجية
الامارات المحتملة للحجية لا بالنسبة الى نفس الفروع فاعلم ان في مقابله قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين
قدهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الاصولية اعني حجية الامارات
المحتملة وهذا هو القول الذي ذكرنا في اول التنبيه انه ذهب اليه فريق وستأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية
الظن المتعلق بالمسائل الاصولية ان شاء الله تعالى **ثم اعلم** ان بعض من لا خبرة له لما لم يسمع منهم من دليل الانسداد
الا ما تلقن من لسان بعض مشايخه وقد ظن عبارة كتاب القوانين رد القول الذي ذكرناه اولا عن بعض المعاصرين
من حجية الظن في الطريق لا في نفس الاحكام بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم انهم بين من يعمل دليل
الانسداد الجميع المسائل العلمية اصولية او فقهية كصاحب القوانين وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية فا
القول بعكس هذا خرق للاجماع المركب ويدفعه ان المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الاجماع
المركب مع ان دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جدا بل المسألة عقلية فاذا فرض استقلال
العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطرق فلا معنى لرده بالاجماع المركب فلا سبيل الى رده
الا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منا او فيها في ضمن مطلق
الاحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا **الامر الثاني** وهو اهم الامور في هذا الباب ان نتيجة
دليل الانسداد هل هي قضية مهملة من حيث اسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجبة للظن الا بعد
ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح او اجماع مركبا وغير ذلك او قضية كلية لا يحتاج في التعميم الى شيء
وعلى التقدير الاول فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض ام لم يثبت وعلى التقدير الثاني اعني
كون القضية كلية فكيف توجيه خروج القياس مع ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فهنا مقامات

الاول في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة او معينة والتحقيق انه لا اشكال في ان المقدمات السابقة
التي حاصلها بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى القاعدة
التي يقتضيها المقام اذا جرت في مسألة تعين وجوب العمل باي ظن حصل في تلك المسألة من اي سبب و
هذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الاسباب والموارد والاشخاص وهذا ثابت بالاجماع وبالعقل
وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث انه ابطل البرائة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج
عن الدين وابطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج ويظهر ايضا من صاحب المعالم او
الزبدة بناء على اقتضاء ما ذكراه لاثبات حجية خبر الواحد للعمل بمطلق الظن فلاحظ لكنك قد عرفت فيما
سبق انه لا دليل على بطلان جريان اصالة البرائة واصالة الاحتياط والاستصحاب المطابق للاحتياط في كل مورد
مورد من مواردها بالخصوص انما المتوقع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة
ولزوم الحرج عن الاحتياط وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم
بحسب الاسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن وح فنقول انه اما ان يقرر دليل الانسداد على وجه
يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بان يقال ان بقاء التكليف مع العلم بان الشارع لم
يعذرنا في ترك التعرض لها واهمالها مع عدم ايجاب الاحتياط علينا وعدم نصب طريق مجعول فيها يكشف عن
ان الظن جائز العمل وان العمل به ماض عند الشارع وانه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه ولا
بفعل محرم اذا ظن بعدم تحريمه فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران
الامر بين امور كلها باطلة سواه فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة او اطرافها
بنفي الباقي فيقال ان الشارع اما ان اعرض عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا او اراد الامتثال على وجه
العلم او اراد الامتثال المعلوم اجمالا او اراد امتثالها من طريق خاص تعبدي او اراد امتثالها الظني وما
عدا الاخير باطل فتعين هو واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى
حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند
التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة
المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل
لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها
العلم بتحصيل المراد في مقام آخر اما تفصيلا او اجمالا وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن
حكم الشرع مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما اما
لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم كما في الاطاعة والمعصية فانهما لا يقبلان لورود حكم
الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير

ارادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالامر والنهي حتى انه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم
المعصية كان الامر والنهي للارشاد لا للتكليف اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب على
ذات المأمور به والمنهي عنه اعني نفس الاطاعة والمعصية وهذا دليل الارشاد كما في اوامر الطبيب و
لذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر او ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلا او تركا من
الثواب او العقاب ثم ان هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ
على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني يقال ان العقل
مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من اول الفقه الى آخره ولا بين
محرماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن فنقول اما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم و
الكلية من حيث الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن بل هو من هذه الجهة
نظير العلم لا يقصد منه الا الانكشاف واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة
اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في
مواردها بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها
واما التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب ومن جهة المرتبة اذا عرفت ذلك فنقول
الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني وان التقرير على وجه الكشف فاسد اما اولا فلان المقدمات
المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع
طريقا للامتثال بعد تعذر العلم اصلا بل عرفت في الوجه الاول من الايراد على القول باعتبار الظن
في الطريق ان ذلك غير بعيد وهو ابقاء طريق العقلاء في التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية
مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم نعم
يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي اليه الامتثال الظني
الا ان يقال ان مجرد امكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في اهمال النتيجة واجمالها فتأمل واما ثانيا
فلانه اذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال صح المنع الذي اورده
بعض المتعرضين لرد هذا الدليل وقد اشرنا اليه سابقا وحاصله انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل
لنا مطلق الظن او الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المردد بين الابعاض كذلك يحتمل ان يكون قد
جعل لنا شيئا آخر حجة من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال
العقل بحكم في هذا المقام فمن اين يثبت جعل الشارع الظن في الجملة دون شيء آخر ولم يكن لهذا المنع
دفع اصلا الا ان يدعى الاجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظن في الجملة فتأمل واما ثالثا فلانه لو صح
كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع اصلا ان بقيت على اجمالها وان عينت فاما ان يتعين في ضمن كل

الاسباب واما ان يتعين في ضمن بعضها المعين وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين الا بضميمة الاجماع فيرجع
الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فلتسميته دليلا عقليا لا يظهر له
وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية
كما لا يخفى **المقام الثاني** في انه على احد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث
الاسباب او المرتبة ام لا فنقول اما على تقرير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة
فقد عرفت ان الاهمال بحسب الاسباب وبحسب المرتبة ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه الاول عدم المرجح
لبعضها على بعض فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والاجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه
يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله وليعلم اولا انه لا بد ان يكون المعين والمرجح معينا للبعض
الكافي بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به الى الاصول محذور والا فوجوده لا يجدي اذا تمهد هذا
فنقول ما يصلح ان يكون معينا او مرجحا احد امور ثلاثة الاول من هذه الامور كون بعض الظنون متيقنا
بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته
وبعبارة اخرى يقتصر في القضية المهملة المخالفة للاصل على المتيقن واهمال النتيجة من حيث
الكم فقط التردد بين الاقل المتيقن والاكثر ولا يتوهم ان هذا المقدار المتيقن خارج من الظنون الخاصة
للقطع التفصيلي بحجيته لاندفاعه بان المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد فتأمل
الثاني كون بعض الظنون اقوى من بعض فيتعين العمل عليه للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل
واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن وهو ما كان الاحتمال الموافق
للاحتياط فيه في غاية البعد فانه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه اهون الثالث كون بعض الظنون
مظنون الحجية فانه في مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون اولى من غيره اما لكونه اقرب الى الحجية من غيره
ومعلوم ان القضية المهملة المجملة تحمل بعد صرفها الى البعض بحكم العقل على ما هو اقرب محتملاتها الى الواقع
واما لكونه اقرب الى احراز مصلحة الواقع لان المفروض رجحان مطابقته للواقع لان المفروض كونه
من الامارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلا عن الواقع لان المفروض الظن بكونه طريقا
قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته فاحتمال مخالفة هذه الامارة
للواقع ولبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات للواقع لانها على تقدير مخالفتها للواقع
لا يظن كونها بدلا عن الواقع ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء وتعذر الاطلاع العلمي عليه فدار
الامر بين دوائين احدهما يظن كونه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه في جميع
الخواص والآخر يظن انه ذلك الدواء لكن لا يظن انه على تقدير المخالفة بدل عنه ومعلوم بالضرورة
ان العمل بالاول اولى ثم ان البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل كما اذا ظن حجية الخبر المزكى دونه

بعدل واحد او حجية الاجماع المنقول وقد يعلم اجمالا وجود بين امارات فالعمل بهذه الامارات راجح
من غيرها الخارج عن محتملات تلك الظنون الاعتبار وهذا كما لو ظن تقدم حجية بعض الامارات كالاولوية
والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن فانا اذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين
هذه الامور وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن بان الحجة في غيرها وان كان
مرددا بين ابعاض تلك الغير وكان الاخذ بالغير اولى من الاخذ بها لعين ما تقدم وان لم يكن بين ابعاض ذلك
الغير مرجح فافهم هذه غاية ما يمكن ان يتوقف ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول ان المسلم منه في الترجيح
لا ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحا توضيح ذلك هو ان المرجح الاول وهو تيقن البعض بالنسبة الى الباقي
وان كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الاصل لكنه
ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم
يعمل في تصحيح رجالها ولا في تمييز مشتركاته بظن اضعف نوعا من سائر الامارات الاخر ولم يوهن لمعارضة
شيء منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن الاطمئناني بالصدور اذ لا ريب في ان ما اشتمل
هذه الامور الخمسة في خبر يحتمل كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير واما عدم كفاية هذا
المقدار للندرته فهو واضح مع انه لو كان بنفسه كثيرا كافيا لكن يعلم اجمالا بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات
له في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها الا ان
يؤخذ بعد الحاجة الى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة الى ما بقي فتأمل واما المرجح الثاني وهو كون بعضها
اقوى ظنا من الباقي ففيه ان ضبط مرتبة خاصة له متعذر ومتعسر لان القوة والضعف اضافيان وليس
تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف ويبقى في الامارة الاخرى
نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق مع
ان كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع اذ لا يستحيل ان يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنا يكون
اضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الاطلاق اقوى من غيرها بالبديهة
وما تقدم في تقريب حجية القوة انما هو مع كون ايجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت
العقل واحكامه واما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد
امره في انظارنا بين الكل والابعاض فلا يلزم من كون بعضها اقوى كونه هو المجعول حجة لانا قد وجدنا تعبد
الشارع بالظن الاضعف وطرح الاقوى في موارد كثيرة واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض
فيؤخذ به لاحد الوجهين المتقدمين ففيه مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولويته
ان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع وحينئذ فاذا
فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على

قوله ثم انه قد يدعى ان الاجمال المعلوم من الاعتبار الامارات المتيقنة الاعتبار اذا ادعى الى التعدي الى المتيقن الاضافي فلا بد من التعدي الى جميع الامارات الظنية لا الى المتيقنة منها خاصة بالاضافة لان العلم الاجمالي الموجود بخصص والمقيد والقرينة الصارفة لتلك الظواهر المتيقنة تحقق وانما هو بين جميع تلك الامارات لا لبعضها وهذا العلم الاجمالي لا يرتفع الا بالعمل بالجميع دون بعضها انتهى

في حجية الظن

ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها
في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف كان ذلك
المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل مظنون
الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد من مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم واما
الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره ففيه اولا انه لا امارة تفيد الظن بالحجية امارة على
الاطلاق فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المجوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المنصف
ان شيئا مما ذكروه لحجيته لا يوجب الظن بها على الاطلاق وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة
تعيين الظن المجمل ثم انه قد توهم غير واحد انه ليس المراد اعتبار مطلق الظن وحجيته في مسئلة تعيين القضية
المهملة وانما المقصود ترجيح بعضها على بعض فقال بعضهم في توضيح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف
بانه ليس المقصود هنا اثبات حجية الظنون المظنونة الاعتبار بالامارات الظنية القائمة عليها ليكون الاشكال
في حجيتها على مجرد الظن ان الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الادلة
الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر
مفاد القضية المهملة على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك
وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع
فقطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجدنا الحجية متساوية بالنظر الى الجميع حكم بحجية الكل واما
اذا وجدنا مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها دون الباقي فلا محالة يقدم
المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم ففي مقام الحيرة والجهالة فليس الظن مثبتا لحجية ذلك الظن وانما هو
قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور ثم اعترض على نفسه بان صرف
الدليل اليها ان كان على وجه اليقين تم ما ذكر والا كان اتكالا على الظن والحاصل انه لا قطع بصرف الدليل
الى تلك الظنون ثم اجاب بان الاتكال ليس على الظن الحاصل بحجيتها ولا على الظن بترجيح تلك الظنون
على غيرها بل التعويل على القطع بالترجيح وتوضيحه ان قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الاهمال
فيدور الامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر في البعض يدور بين الظنون وغيره وقضية العقل
في الدوران بين الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان المهملة
في قوة الجزئية ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الابعاض من غير تفاوت في نظر
العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية
مظنونة بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل
الاخذ به دون غيره فان الرجحان حينئذ قطعي وجداني فالترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني وان كان

الاشكال

ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه
اقول قد عرفت سابقا ان مقدمات دليل الانسداد اما ان تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا
بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب الى الحجية من الباقي واما ان يجعل منشأ الحكم العقل بتعيين
اطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة لتلك الجملة لانضمام الظن بحجيتها
الى الظن بالواقع فعلى الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض اقتصر على البعض كما ذكره لانه
المتيقن واما اذا تردد ذلك البعض بين الابعاض فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون الا ما يقطع بحجيته
كما انه اذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن به الا بعد اثبات حجية ذلك الظن
بل التحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا
او نقلا والا فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجريها بين جعله دليلا وجعله مرجحا هذا مع ان الظن
المفروض انما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص لا على تعيين الثابت حجيته بدليل
الانسداد فتامل واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على اوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا
ان مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى
بالحجية في نظر العقل ولذا قال صاحب الحاشية ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة و
الضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوته
في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلافه رجع الترجيح به الى ما ذكرنا
سابقا وذكرنا ما فيه وحاصل الكلام يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه
من الظنون اذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات او صار موجبا لكون الاطاعة بمقتضيها اتم لجمعها
بين الظن بالواقع والظن بالبدل والاول موقوف على حجية مطلق الظن والثاني لا اطراد له لانه قد
يعارضها قوة المشكوك الاعتبار وربما التزم بالاول بعض من انكر حجية مطلق الظن واورده الزاما على
القائلين بمطلق الظن فقال كما يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب في
تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا
الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بالظنون المجتهد فيها لا ينفي غيره فقال قلنا
نعم ولكن لا يكون حينئذ دليل على حجية ظن آخر اذ بعد ثبوت حجية المظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولا
يجري دليلك فيه ويبقى تحت اصالة عدم الحجية وفيه انه اذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع
فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار وهو فلا مورد للترجيح والتعيين
حتى يعين بمطلق الظن لان الحاجة الى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن وبعبارة اخرى اما
ان يكون مطلق الظن حجة واما لا فعلى الاول لا مورد للتعيين والترجيح وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق

الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمعترض القلب بانه ان ثبت حجية مطلق الظن تعين
ترجيح مظنون الاعتبار اذ على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا يعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن ثم ان
لهذا المعترض كلاما في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يقال انه بعد ثبوتها
لا مورد للترجيح لا باس بالاشارة اليه والى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا فقال معترضا
على القائل بما قدمنا من ان ترجيح احد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال بقوله ان هذا القائل خلط بين ترجيح
الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ولبيان هذا المطلب نقدم مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهي انه لا ريب في بطلان
الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجح بلا مرجح و
المراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس الى احد الطرفين والميل اليه من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا
واما الحكم بذلك فهو امر آخر وراء ذلك ثم اوضح ذلك بامثلة منها انه لو دار امر العبد في احكام السلطان المرسلة
اليه بين امور وكان بعضها مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون ولا يجوز له الحكم
بلزوم ذلك ومنها انه لو ادى نظره الى احد طعامين ان احدهما الذ من الاخر فاختاره عليه لم يرتكب قبيحا بلا مرجح
وان لم يلزمه اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم الاكل لابد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم لو كان
احدهما مضرا صح الحكم باللزوم ثم قال وبالجملة فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول
يكون في مقام الميل والعمل والثاني يكون في مقام التصديق والحكم ثم قال ان ليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته
وانه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم بل مراده انه بعدما وجب على المكلف لانسداد باب العلم العمل وبقاء التكليف
العمل بالظنون ولا نعلم انه اي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته اي نقض يلزم عليه فان قلت ترجيح بلا مرجح فقد
غلطت غلطا ظاهرا وان كان غيره فبينه حتى ننظر فيه انتهى كلامه **اقول** لا يخفى انه ليس المراد من اصل الدليل الا
وجوب العمل بالظن فاذا فرض ان هذا الواجب تردد بين ظنون فلا غرض الا في تعيينه بحيث يحكم بان هذا هو
الذي يجب العمل به شرعا حتى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على انه حكم شرعي عزمي من الشارع
واما دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة فقد يكون الداعي الى الاختيار موافقته
في موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار فليس الكلام الا في ان الظن بحجية بعض
الظنون هل يوجب الاخذ بتلك الظنون شرعا بحيث يكون الاخذ بغيره لداع من الدواعي معاقبا عند الله
في تركه ما هو وظيفته من سلوك الطريق وبعبارة اخرى هل يجوز شرعا ان يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار ام لا
يجوز فان قلت لا يجوز شرعا قلنا فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على ان تلك المهملة غير هذه
الجزئية وان قلت يجوز لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الذي التزم المعمم ببطلانه وان
قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا الى ارادة احد الطرفين بل المراد
ما يكون دليلا على حكم الشارع ومن المعلوم ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون الا عن حجة شرعية فلو كان

مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي فاذا جاز ذلك في
هذا المقام فلم لا يجوز في نظائره من المقامات ما قلتم قلتم ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة الذي وجب العمل في
تعيينه بمطلق الظن وبعبارة اخرى لو اقتضى انسداد باب العلم في الاحكام تعيين الاحكام المجهولة بمطلق الظن
فلم منعتم افادة ذلك الدليل الا اثبات حجية الظن في الجملة وان اقتضى تعيين الاحكام بالظن في الجملة لم توجب
انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن
حاصل الكلام ان المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع لتعيين الا ان كان في المقام
شيء غير الظن فليذكر وان كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن فيثبت من جميع ذلك ان الكلام ليس
في المرجح الفعلي بل الكلام في المرجح للحكم بان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك ومما ذكرنا
يظهر فساد ما في اخر كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من ان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا
فانا نقول ان كون المرجح قطعيا لا يقتضي ذلك بل ان قام الدليل على اعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح
به قطعيا والا فليكن ظنيا ايضا ثم ان ما ذكره الاخير في مقدمته في ان الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال يظهر
منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الايجاد والتكوين وبينه في مقام الالزام والتكليف فان الاول
محال لا قبيح والثاني قبيح لا محال فالاضراب في كلامه عن القبيح الى الاستحالة لا مورد له فافهم فثبت مما ذكرنا
ان تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم وفي حكمه ما لو عين بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجية
ما سواه كالاولوية والاستقراء بل الشهرة حيث ان المشهور على عدم اعتبارها بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس
المنهي عنه بل النهي عن العمل بالاولى منها وارد في قضية ابان المتضمنة لحكم دية اصابع المرأة فانه يظن
بذلك ان الظن المعتبر بحكم الانسداد فيما عدا هذه الثلاثة وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة
تعيين القضية المهملة بالظن ونزيد هنا ان دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الامور ممنوعة لان
الشهرة على عدم اعتبارها ليس الا لعدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فيبقى تحت الاصل لا لكونه منهيا عنها
بالخصوص كالقياس ومنها هذه الشهرة المستندة الى الاصل لا يوجب الظن بالواقع واما دعوى كون الاولوية منهيا
فنكذبه بعمل غير واحد من اصحابنا عليها بل الاولوية قد عمل بها غير واحد من اهل الظنون الخاصة في بعض الموارد
ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية ابان على حرمة العمل عليها بالخصوص فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها
بالخصوص ولو فرض حصوله دخل الاولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره لان الظن الحاصل من رواية ابان متيقن
الاعتبار بالنسبة الى الاولوية فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة فتم ثم بعدما عرفت من عدم استقامة
تعيين القضية المهملة بمطلق الظن فاعلم انه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع احدها ان يكون الظن القائم
على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد اما مطلقا كما اذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره
من بين سائر الاخبار وسائر الامارات على حجية بعض ما دونه فانه يصير حينئذ متيقن الاعتبار لاجل قيام

قوله فتدبر اشارة الى منع عدم كون الدولية والاستقراء من جملة انواع القياس بعد كون القطع بعدم العمل بهما من الاصحاب ومن لوازم ... الدولية ... فلا ... الظن بهما وعدم التعبد ... منه

الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل
الفرعية وكونه في المسائل الاصولية والا فلو قلنا ان الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات
الانسداد انما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها فالقدر المتيقن انما هو متيقن بالنسبة الى
الفروع لا غير وما ذكرنا سابقا من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقا
اليه انما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع
والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء الا ان يدعى ان القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل
الاصولية ايضا واما بالاضافة الى ما قام على اعتباره مقدمة اذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام الاجماع
المنقول على حجية الاستقراء مثلا فانه يصير بعد اثبات حجية الاجماع المنقول لبعض الوجوه ظنا معتبرا
ملحوظ بما هو متيقن بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة الى الاستقراء بحيث لا
يحتمل اعتباره دونها الثاني ان يكون الظن القائم على حجية ظن متحدا لا تعدد فيه كما اذا كان مظنون
الاعتبار منحصرا فيما قام امارة واحدة على حجيته فانه يعمل به في تعيين المتبع وان كان اضعف الظنون
لانه اذا انسد باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها الى الاصول
حتى الاحتياط كما سيجيء تعين الرجوع الى الظن الموجود في المسألة فيؤخذ به لما عرفت من ان كل مسألة
انسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى مقتضى الاصول تعين بحكم العقل العمل باي
ظن وجد في تلك المسألة الثالث ان يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل
واحد منها على اعتبار طائفة من الامارات كافية في الفقه لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة
لا يكون اعتبار بعضها مظنونا فح اذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها
الى الظن في الجملة والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها وجب الاخذ
بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه فالتحقيق انه
ينبغي ان يقال على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف ان اللازم على هذا اولا هو الاقتصار
على المتيقن من الظنون وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان اقواهما العدم كما تقدم اذ بناء
على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد الا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع
دون الاصول والظن بحجية الامارة الفلانية ظن بالمسألة الاصولية نعم مقتضى تقرير الدليل على
وجه حكومة العقل انه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي او بحجية طريق ثم ان كان القدر
المتيقن كافيا في الفقه بمعنى انه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير
الاقتصار على المعلوم فهو والا فالواجب الاخذ بما هو المتيقن من الامارات الثابتة بالنسبة
الى غيرها فان كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو والا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة وهكذا ثم لو فرضنا

عدم القدر المتيقن بين الامارات او عدم كفايته ما هو المتيقن مطلقا او بالنسبة فان لم يكن على شيء منها
امارة فاللازم الاخذ بالكل لبطلان التخيير بالاجماع وبطلان طرح الكل بالفرض لفقد المرجح فتعين
الجمع وان قام على بعضها امارة فان كانت امارة واحدة كما اذا قامت الشهرة على حجية جملة من الامارات
كان اللازم الاخذ بها لتعيين الرجوع الى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون وان كانت امارات
متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة الى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية
بعضها عمل بها ولا فرق بين تساوي تلك الامارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدد وبين تفاوتها
واما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الامارات كاف في الفقه فان لم تتفاوت الامارات القائمة في الظن
بالاعتبار وجب الاخذ بالكل كالامارة الواحدة لفقد المرجح وان تفاوتت فما قام متيقن الاعتبار او مظنون
الاعتبار على اعتباره يصير معينا للغير كما اذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجية
امارة غير مظنون الاعتبار فانها تتعين بذلك هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا واما على ما
هو المختار من كونه حاكما فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المقامات التي ذكروها للتعميم ثم بعد ما
عرفت ذلك فاللازم على المجتهد ان يتأمل في الامارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة او بالاضافة الى
ويحصل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمة على حجية تلك الامارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت
من حيث الظن بحجية بعضها من امارة اخرى ويعرف كفاية ما احرز اعتباره من تلك الامارات وعدم كفايتها
في الفقه وهذا يحتاج الى سبر مسائل الفقه اجمالا حتى يعرف ان القدر المتيقن من الاخبار لا يكفي مثلا في
الفقه بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر الى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد
فاذا انضم اليه قسم اخر من الخبر لكونه متيقنا اضافيا او لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفي ام لا
فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما احرزه على جهة اليقين او الظن المتبع
وفقنا الله للاجتهاد الذي هو اشد من طول الجهاد بحق محمد واله الامجاد **الثاني** من طرق التعميم ما
سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه
وموهومه بان مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم
يتعدى الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية اما بانفسها بناء على انحصارها في الاخبار
الصحيحة بتزكية عدلين واما لاجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود
ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي المذكور
فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الاحكام فلا بد من التعدي بمقتضى قاعدة
الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف
الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار

ومقيد

ومقيد لاطلاقاته وقرينة لمجازاته فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل
بغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع على عدم الفرق بين افراد مشكوك
الاعتبار فان احدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر حسن اخر غير معارض لخبر صحيح بل
بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما
ليس له معارض اولى ثم نقول ان في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة نعلم اجمالا بعدم ارادة المعاني
الظاهرة منها والكاشف عن ذلك هي الامارات الموهومة الاعتبار فنعمل بتلك الامارات ثم نعمل بباقي
افراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب حيث ان احدا لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم
والخصوص وبين غير المعارض له بل بالاولوية كما عرفت **اقول** الانصاف ان التتميم بهذا الطريق اضعف من
التخصيص بمظنون الاعتبار لان هذا المتمم قد جمع ضعف القولين حيث اعترف بان مقتضى القاعدة لولا
عدم الكفاية الاقتصار على مظنون الاعتبار وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار
الا اذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم واما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية ففيه اولا
انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من
الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون
النفس من الروايات وفي تشخيص احوال الرواة يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد
والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور
من الرجوع في موارد فقد تلك الامارات الى الاصول وثانيا ان العلم الاجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله
الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار
ومن المعلوم ان العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة اعني مشكوكات
الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة
لاطلاقات الاخبار او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي الى الشهرات الغير المزاحمة للاخبار بتقييد او
تخصيص فضلا عن التعدي الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لان الحكم با
الحجية في القسم الاول لعلة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي يعلم بعدم تعرض الامام له قولا ولا
فعلا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم
الاجمالي ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الاولوية فان المناط في العمل بالقسم الاول ان كان هو العلم
الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه اولى وان كان متوهم الاجماع يدعي ان احدا
من العلماء لم يفرق بين افراد الخبر الحسن او افراد الشهرة ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا
او تقييدا كان لانهم اهل الظنون الخاصة بل لو ادعى الاجماع على ان كل من عمل بجملة من الاخبار الحسان

والثاني

او الشهر الاجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجمالي كان في محله
الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت
من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن ومنع
جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل قد عرفت الجواب عنه في بعض
اجوبة الدليل الاول من ادلة اعتبار الظن بالطريق ولكن فيه ان قاعدة الاشتغال في مسئلة العمل
بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الاحتياط في الفروع
وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فانه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع
وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية لان الحكم الاصولي المعلوم
بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم
الوجوب ويكفي فيه ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافي بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب
وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي وتوضيح ذلك ان معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فاذا فرضنا
انه يدل على عدم وجوب شيء فليس معنى وجوب العمل به الا انه لا يتعين عليه ذلك الفعل فاذا اختار فعل ذلك
فيجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الاصل لا انه يجب ان
يقع على وجه عدم الوجوب اذ لا يعتبر في الافعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب نعم يجب التشريع والتدين
بعدم الوجوب سواء فعله او تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع وح فاذا تردد الظن الواجب
العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب امور فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم اجمالا
وجوبه ان لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الامور
مباحة بحكم الاصل ولذا يستحب الاحتياط واتيان الفعل لاحتمال انه واجب ثم اذا فرض العلم الاجمالي
من الخارج بوجوب احد هذه الاشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الامور فيجب على
المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال ان يكون هو الواجب وما اقتضاه الظن القائم على
عدم وجوبه من وجوب ان يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله لان الاحتياط في الجميع لا يقتضي اتيان كل
منها بعنوان الوجوب الواقعي بل بعنوان انه محتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم
اتيانه على هذا الوجه كما انه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب
شيء لم ينافه مؤديه لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب هذا واما ما قرع سمعك من تقديم قاعدة
الاحتياط في المسئلة الاصولية على الاحتياط في المسئلة الفرعية او تعارضهما فليس في مثل المقام بل مثال الاول
منهما ما اذا كان العمل بالاحتياط في المسئلة الاصولية مزيلا للشك الموجب للاحتياط في المسئلة الفرعية كما
اذا تردد الواجب بين القصر والاتمام ودل على احدهما امارة من الامارات التي يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها

فانه اذا عملنا بوجوب العمل بهذه الامارات يصير حجة معينة لاحدى الصلاتين لا ان يقال ان الاحتياط
في المسئلة الاصولية انما يقتضي اتيانها لا نفي غيرها فالصلاة الاخرى حكمها حكم السورة في عدم
جواز اتيانها على وجه الوجوب فلا تنافي وجوب اتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه واما الثاني وهو
مورد المعارضة فهو كما اذا علمنا اجمالا بحرمة شيء من بين اشياء مورد على وجوب كل منها امارات نعلم اجمالا
بحجية احدها فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ومقتضى ذاك ترك الجميع فافهم واما دعوى انه
اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع
المركب فقد عرفت شناعته فان قلت اذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن تقتضي التكليف وعملنا في
مورد الاحتياط بالاحتياط لزم العسر والحرج اذ يجمع ح بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك
الوجوب وكل موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياط
معا في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن فاذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل
بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطا واما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها فرارا عن
لزوم العسر قلت دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها فما المعمم فيرجع الامر الى ان قاعدة الاشتغال لا تنفع ولا
تتم في الظنون المخالفة للاحتياط لانك عرفت انه لا يثبت وجوب التسري اليها فضلا عن التعميم فيها
لان التسري اليها كان للزوم العسر فافهم هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف
عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة وقد عرفت ان التحقيق خلاف هذا التقرير وعرفت انما
ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة او بالاضافة ثم ملاحظة مظنون الاعتبار
بالتفصيل الذي تقدم في اخر المعمم الاول من المعممات الثلاثة واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة
العقل بوجوب الاطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وانه يقبح من الشارع تعالى ارادة ازيد من ذلك
كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك فالتعميم عدم لا يتصور بالنسبة الى الاسباب لاستقلال العقل
بعدم الفرق فيما اذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الاسباب المحصلة له كما لا فرق فيما اذا كان المقصود
الانكشاف الجزمي بين اسبابه وانما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي
يرتفع معه التحير عرفا بيان ذلك ان الثابت من مقدمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلي هو
وجوب الامتثال الاجمالي بالاحتياط في اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة لكن المقدمة
الثالثة النافية للاحتياط انما ابطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بان يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط
ومن المعلوم ان ابطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية وح فلا يثبت من ذلك الا وجوب
العمل بالظن على خلاف الاحتياط في الجملة ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الاطمئناني اقرب الى العلم
عند تعذره وانه اذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن

الاقرب الى العلم وح فكل واقعة يقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسئلة او الاحتياط العام من جهة كونها احد
المسائل التي نقطع بتحقق التكليف فيها ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط امارة ظنية توجب الاطمينان بمطابقة
الواقع تركنا الاحتياط واخذنا بها وكل واقعة ليست فيها امارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد امارة
اصلا كالوقايع المشكوكة او كانت ولم يبلغ مرتبة الاطمينان وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط تعين
التخيير في الاول والعمل بالظن في الثاني وان كان في غاية الضعف لان الموافقة الظنية اولى من غيرها والمفروض
عدم جريان البراءة والاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الاجمالي فلم يبق من الاصول الا التخيير ومحله عدم رجحان
احد الاحتمالين والا فيؤخذ بالراجح ونتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير
الاطميناني ان امكن والا فالاصول والعمل بالظن في الوقايع المظنونة بالظن الاطميناني فاذا عمل المكلف
قطع بانه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر الا الى الموافقة الاطمينانية فيكون
مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطميناني بها واما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في المسئلة
وان كان ضعيفا فهو خارج عن محل الكلام لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه الى
شيء اخر بل التخيير او العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي اليهما بلا واسطة وان شئت قلت ان العمل
في الفقه في موارد الانسداد على الظن الاطميناني ومطلق الظن والتخيير كل في مورد خاص وهذا هو الذي يحكم
به العقل المستقل وقد سبق لذلك مثال في الخارج وهو ما اذا علمنا بوجود شياه محرمة في قطيع وكان اقسام
القطيع بحسب احتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسة قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوي الاطميناني بان
المحرم منحصر فيه وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير وقسم يشك في كونها محرمة وقسم
منها في مقابل الظن الاول وقسم منها في مقابل الظن الثاني ثم فرضنا في المشكوكات وهذا القسم من الموهوم ما
يحتمل ان يكون واجب الارتكاب وح فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب فاذا انتفى
وجوب الاحتياط لاجل العسر واحتيج الى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطميناني اولى
من الكل فيبنى على العمل به ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه لكن خبير
بان هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطميناني في شيء لان معنى حجيته ان يكون دليلا في الفقه بحيث
يرجع في موارد وجوده اليه لا الى غيره وفي موارد عدمه الى مقتضى الاصل الذي يقتضيه والظن هنا ليس كذلك
اذ العمل اما في موارد وجوده ففيما طابق منه الاحتياط على الاحتياط لا عليه اذ لم يدل على ذلك مقدمات
الانسداد وفيما خالف الاحتياط لا يعول عليه الا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر لا غير ولو فرض فيه جهة
اخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهة كما لو دار الامر بين شرطية شيء واباحته واستحبابه فظن باستحبابه فانه لا
يدل مقدمات دليل الانسداد الا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والاخذ بالظن في عدم وجوبه لا في
اثبات استحبابه واما في موارد عدمه وهو اشد فلا يجوز العمل الا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقع

من موارد التكليف المعلومة اجمالا وان كان لا يقتضيه نفس المسئلة كما اذا شك في حرمة عصير التمر او وجوب
الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هذا الوجه في تبعيض الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للحرج ثم يعين العقل
طرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيه احتمالا ضعيفا في الغاية فان قلت ان العمل بالاحتياط في المشكوكات
منضمة الى المظنونات يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظنون الغير القوية فيتعين وجوب
العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الاصل وهذا مساوق في المعنى لحجية الظن المطلق وان كان
حقيقته تبعيضا في الاحتياط الكلي لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل قلت لا نم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط
في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف فضلا عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات
وذلك لان حصول الظن الاطميناني في غير نادر في الاخبار وغيرها اما في غيرها فلانه كثيرا ما يحصل الاطمينان
من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والاولوية واما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو
الظن بصدور المتن وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وان لم يكن اماميا
او ثقة على الاطلاق اذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها واما احتمال الارسال فمخالف لظاهر
كلام الراوي وهو داخل في ظواهر الالفاظ فلا يعتبر فيها افادة الظن فضلا عن الاطمينان فلو فرض
عدم حصول الظن بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر لان الجهة التي يعتبر فيها افادة
الظن الاطميناني هو جهة صدق الراوي في اخباره عمن يروي عنه واما ان اخباره بلا واسطة فهي ظاهر لفظي
لا بأس بعدم افادته للظن فيكون صدور المتن غير مظنون اصلا لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين و
بالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمينانية في الاخبار وغيرها من الامارات بحيث لا يحتاج الى ما دونها ولا
يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها الى الاصول محذور وان كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمينان
قريبة جدا الا انه يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات واحوال الرواة وفتاوى العلماء وكيف كان فلا ارى
الظن الاطميناني الحاصل من الاخبار وغيرها من الامارات اقل عددا من الاخبار المصححة بعدلين بل لعل هذا اكثر
ثم ان الظن الاطميناني من امارة او امارات اذا تعلقت بحجية امارة ظنية كانت في حكم الاطمينان وان لم تفد
بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق الا ان يدعي مدع قلتها بالنسبة الى
نفسه لعدم الاطمينان له غالبا من الامارات القوية وعدم ثبوت حجية امارة بها ايضا وح فيتعين في حقه التعدي
منه الى مطلق الظن واما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الاصل في المورد فلم يثبت بل اللازم مبقاه على
الاحتياط نظرا الى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم اجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا وتحريما ولا عسر في
الاحتياط فيها نظرا الى قلة المشكوكات لان اغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين كما لا يخفى مع ان الفرق بين
الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول الجارية في خصوص مواردها انما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط ولا ريب
ان العسر لا يحصل بالاحتياط فيها خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك وهو غير موجب للعسر

وح فلا يثبت المدعى من حجية الظن وكونه دليلا بحيث يرجع في موارد عدمه الى الاصل بل يثبت عدم وجوب الاحتياط
في المظنونات والحاصل ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت
بمقتضى العلم الاجمالي في الوقايع نعم لو ثبت بحكم العقل ان الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الاحكام
الشرعية نفيا واثباتا كالعلم انقلب التكليف الى الظن وحكمنا بان الشارع لا يريد الا الامتثال الظني فحيث
لا ظن كما في المشكوكات فالمرجع الى الاصول الموجودة في خصوصيات المقام فيكون كما لو انفتح باب العلم او
الظن الخاص فيصير لزوم العسر حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الامتثال بعد تعذر
التفصيلي لا علة حتى يدور الحكم مدارها ولكن الانصاف ان المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة كما
يظهر لمن راجعها وتاملها نعم لو ثبت ان الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة لكن عرفت
فساد دعواه في الغاية كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلي انما هو في موارد الامارات دون
المشكوكات فلا مقتضي فيها للعدول عما تقتضيه الاصول الخاصة في مواردها فان هذه الدعوى يكذبها
ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي قبل استقصاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها وقد مر تضعيفه
سابقا فتامل فيه فان ادعاء ذلك ليس كل البعيد ثم ان نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع
فيها بعد العمل بالظن الى الاصول العملية وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن الى الاصول
اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصة توضيحه ان من
مقدمات دليل الانسداد اثبات عدم جواز العمل باكثر تلك الظواهر للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير
من الموارد فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال فاذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط في المظنونات وفي
المشكوكات ايضا وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط فما الذي اخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصح
بها الاستدلال في المشكوكات اذ لم يثبت كون الظن مرجعا كالعلم بحيث يكفي في الرجوع الى الظواهر عدم
الظن بالمخالفة مثلا اذا اردنا التمسك باوفوا بالعقود لاثبات صحة عقد انعقدت امارة كالشهرة او الاجماع
المنقول على فسادها قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الاجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم
لا نعلم تفصيلها ثم اذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم امكان الاحتياط في بعض الموارد و
كون الاحتياط في جميع موارد امكانه مستلزما للحرج فاذا شك في صحة عقد لم تقم على حكمه امارة ظنية قيل
ان الواجب الرجوع الى عموم الاية ولا يخفى ان اجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط
فيما ظن فيه بعدم التكليف دفع هذا كالاشكال السابق منحصر في ان يكون نتيجة دليل الانسداد حجية
الظن كالعلم ليرتفع الاجمال في الظواهر لقيامه في كثير من مواردها من جهة ارتفاع العلم الاجمالي
كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم اجمالا في الباقي او يدعى ان العلم الاجمالي الحاصل
في تلك الظواهر انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا ينقدح في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن

الا وانت خبير بان دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص
المعلوم اجمالا الا من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة بان هذا العلم حاصل من دون ملاحظة
الامارات ومواردها وقد تقدم سابقا ان المعيار في دخول طائفة من المحتملات في اطراف العلم الاجمالي
لتراعى فيها حكمه وعدم دخوله هو تبديل طائفة من المحتملات المعلوم دخلها في العلم الاجمالي بهذه
الطائفة المشكوك دخولها فان حصل العلم الاجمالي كانت من اطراف العلم والا فلا وقد يدفع الاشكال
بدعوى قيام الاجماع بل الضرورة على ان المرجع في المشكوكات الى العمل بالاصول اللفظية ان كانت
والا فالى الاصول العملية وفيه ان هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول في انفسها واما مع طرو العلم
الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة فالاجماع على سقوط العمل بالاصول مطلقا لا على
ثبوته ثم ان هذا العلم الاجمالي وان كان حاصلا لكل احد قبل تميز الادلة عن غيرها الا ان من تعينت له
الادلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها وصار المعلوم بالاجمال عنده معلوما
بالتفصيل كما اذا نصب امارة طريقا لتعيين المحرمات في القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهها فانه يعمل
بمقتضى الامارة ثم يرجع في مورد فقدها الى اصالة الحل لان المعلوم اجمالا صار معلوما بالتفصيل
والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في اول الامر واما من لم يقم عنده الدليل على امارة الا انه ثبت له
عدم وجوب الاحتياط والعمل بالامارات لا من حيث انها ادلة بل من حيث انها مخالفة للاحتياط وان
الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر فلا دافع لذلك العلم الاجمالي لهذا الشخص بالنسبة الى المشكوكات
فعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد على تقرير الكشف وان كانت تامة في الانتاج الا ان نتيجتها
لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم او كالظن الخاص واما على تقرير الحكومة فالمستنتج منها وان كان
عين المقصود الا ان الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة فان كنت تقدر على اثبات حجية قسم
من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور فكان احسن والا فلا تعدل على تقرير الكشف عما ذكرنا من المسلك
في اخره وعلى تقرير الحكومة ما بيناه من جواز الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم او
بطريقية امارة دلت على الحكم وان لم تفد اطمئنانا بل ولا ظنا بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم
من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق واما فيما لا يمكن الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما
تقدم في المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق
الظن ان وجد والا فالتخيير وحاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما امكن الا مع
الاطمئنان بخلافه وعليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على حجية الاخبار عساك تظفر فيها بامارات
توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا اذا افاد الظن وان لم يفد الاطمئنان بل لعلك تظفر فيها
بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل الكل مفيد للاطمئنان يدل على حجية المصحح بواحد نظرا الى حجية قول الثقة

المعدل لتعديله بضميمة تزكية المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا بناء على دليل الانسداد بلا تقرير به لان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للمعدل بل لانه يقتضيه تقرير الحكومة وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقتضيه به تقرير الكشف **المقام الثالث** في انه اذا بني على تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف بان يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه باحد المعممات المتقدمة فلا اشكال اصلا من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمة واما على تقرير الحكومة بان يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح ارادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة والمعصية ويقبح عن الآمر والمامور التعدي عنه مع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا اذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس بل وازيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الا قبح ذلك على الشارع اذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشاؤه لزوم التناقض ولا يندفع الا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية انما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم الا التناقض الصوري **ثم ان** الاشكال هنا في مقامين احدهما في خروج مثل القياس وامثاله مما نقطع بعدم اعتباره الثاني في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر حيث ان الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان او يرجح المانع او الممنوع منه او يرجع الى الترجيح وجوه بل اقوال **اما المقام الاول** فقد قيل في توجيهه امور الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا وتوضيحه منا ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان بعض تلك الاخبار في مقابلة معاصري الائمة من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وآرائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا واليهم اشار النبي صلى الله عليه وآله في بيان من ياتي من بعده من الاقوام فقال صلى الله عليه وآله برهة يعملون بالقياس الخبر بما معناه ان قوما تفلتت عنهم الاحاديث ان يحفظوها واعوزتهم النصوص ان يعوها فتمسكوا بآرائهم الى آخر الرواية وبعض منها انما تدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني من الحق شيئا وبعض منها تدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا في خلاف الواقع وبعض منها يدل على الحرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف

لاجل

لاجل العمل بالرجوع الى الائمة عليهم السلام او بعضهم او ما اذا كانت المسألة من غير العمليات او نحو ذلك ولا يخفى ان شيئا من الاخبار الواردة على احد هذه الوجوه المتقدمة لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي صلى الله عليه وآله او احد امنائه صلوات الله عليهم مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي ودوران الامر بين العمل بما يظن انه صدر منهم والعمل بما يظن ان خلافه صدر منهم كمقتضى الاصول المخالفة للقياس في موارده والامارات المعارضة له وما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف وجانب الاعتساف وان كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة الا ترى انه لو فرض والعياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق المتعارفة لغالب المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما طرأ له من البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس انه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم ثم تدعي الضرورة على ما ادعيته من الحرمة حاشاك ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الامارات المتعارفة ممنوعة لان المفروض ان الامارات المتعارفة الموجودة بايدينا لم يثبت كونها مقدمة في نظر الشارع على القياس لان تقديمها على القياس ان كان لخصوصية فيها فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنها لا يجدي بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص وان كان لخصوصية في القياس اوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك فكيف كان فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة واما كليته فلا وهذه الدعوى ليست باولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد ولكن الانصاف ان اطلاق بعض الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل العلم بانه ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات المتعارفة فهو حجة مما قام الدليل على عدم حجيته بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في المذهب الثاني منع افادة القياس للظن خصوصا بعد ملاحظة ان الشارع جمع في الحكم بين ما نراه متخالفة وفرق بين ما نتخيله متوالفة وكفاك في هذا عموم ما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة الآتية وفيه ان منع حصول الظن من القياس في بعض الاحيان مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وجمعه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظن لان هذه الموارد بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من تتبع الاخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالبا ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر واما منع

عن ذلك دائما فلا كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي وايضا فالاولوية
الاعتبارية من اقسام القياس ومن المعلوم افادتها للظن ولا ريب ان منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظنا
واما الكبرية في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن الثالث ان باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بان
الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقتضي دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في
موارده وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهي عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع
الشارع انما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن العمل به مع ان موارده وموارد سائر الامارات متساوية
فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك في امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء
بغيره من المكلف وقد تقدم انه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن اذ لا
مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم والحاصل ان الانفتاح المدعى ان كان مع قطع
النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وان كان بملاحظة منع الشارع فالاشكال في صحة المنع ومجامعته
مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه الرابع ان مقدمات دليل الا
انسداد اعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف انما توجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه ومع قطع
النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة هي تدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والادلة
امرها بيد الشارع اذ يصح ان يبين انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراده الشرطنا الا الدليل
الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك
الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع ويكون مفاد الا
رجح منها والاضعف فيهما فيؤخذ بالظن ويترك الشك انتهى اقول كان غرضه بعد فرض حجية الاصول من باب الظن
وعدم وجوب العمل بالاحتياط ان انسداد باب العلم في الوقايع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا الرجوع
الى طائفة من الامارات الظنية وهذه القضية يمكن ان تكون مهملة ويكون القياس خارجا عن حكمها
لا ان العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس لان هذا عين ما فر عنه من الاشكال فاذا علم بخروج القياس
عن هذا الحكم فلا بد من اعمال الباقي في موارده فاذا وجد في مورد امارة غير الامارة والمفروض ان الاصل
لا يفيد الظن في مقابل الامارة وجب الاخذ بها واذا فرض خلو المورد عن الامارة اخذ بالاصل لانه
يوجب الظن بمقتضاه وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد
على وجه يقتضي الرجوع في كل مسئلة الى الظن الموجود فيها فان هذه القضية لا تقبل الاهمال ولا التخصيص
اذ ليس في كل مسئلة الا ظن واحد فهذا معنى قوله في مقام اخر ان القياس مستثنى من الادلة الظنية
لا ان ظن القياس مستثنى من مطلق الظن والمراد بالاستثناء هنا اخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول
لا داخلا بالفعل والا لم يصح بالنسبة الى المهملة هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده وفيه ان نتيجة

المقدمات المذكورة لا تنتج بتقريرها على وجه دون وجه فان مرجع ما ذكره من الحكم بوجوب الرجوع الى الامارات
الظنية في الجملة الى العمل بالظن في الجملة اذ ليس لذات الامارة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل والمناط هو وصف
الظن سواء اعتبر مطلقا او على وجه الاهمال وقد تقدم ان النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة بل هي معينة للظن
الاطمئناني مع الكفاية ومع عدمها فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه لاخراج القياس واما على
تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس اذ الاشكال مبني على عدم الاهمال وعموم النتيجة
كما عرفت الخامس ان دليل الانسداد انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل فخروج القياس على
وجه التخصص توضيح ذلك ان العقل انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال
لان البراءة الظنية تقوم مقام العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل
بالقياس فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن
وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسئلة كما تقدم نظيره في تقرير اصالة حرمة العمل
بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن ووجوب العمل به فان هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل
بحرمة العمل بالظن لان حرمة العمل بالظن مع التمكن انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع
التمكن من العلمي فاذا فرض الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا
فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك وفيه نظر قد ذكرناه
عند التكلم في مذهب ابن قبة ان التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين احدهما على وجه الطريقية
بحيث لا يلاحظ الشارع في امره عدا كون الظن انكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا
مصلحة الواقع على تقدير المطابقة والثاني على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع
الفائتة على تقدير مخالفة الظن للواقع وقد عرفت ان الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه
الاول قبيح جدا لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الافضاء
الى خلاف الواقع نعم انما يصح التعبد على الوجه الثاني فنقول ان الامر فيما نحن فيه كذلك فانه بعدما حكم
العقل باختصاص الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون
ان كان على وجه الطريقية بان نهى عنه عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطا
فهو قبيح لانه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك من الامر بسلوكه على وجه الطريقية
عند التمكن من العلم لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم عند الانفتاح لا يجوز النهي
عنه من هذه الحيثية في الاول كما لا يجوز الامر به في الثاني فالنهي عنه وان كان مخرجا للعمل به عن ظن
البراءة الى القطع بعدمها الا ان الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من انه قبيح ان كان على وجه يكشف
النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا اول

كان جايزا حسنا نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح فهذا يرجع الى ما سنذكره في الوجه السادس وهو
الذي اخترناه سابقا وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير
العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون
الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل به مع الانفتاح فان قلت اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل
ان يكون في العمل به مفسدة كذلك قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق
يظن معه بالبراءة عند الانسداد كما ان احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في
حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح وقد تقدم في اخر مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب
البراءة الظنية مع عدم العلم ولا اعتداد باحتمال كون شيء اخر هو المتعبد به غير الظن اذ لا يحصل من العمل
بذلك المحتمل سوى الشك في البراءة او توهمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية اليهما وهذا الوجه
وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع
في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهر في ثبوت المفسدة الذاتية الا ان دلالته لا
تظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقية وقد عرفت الاشكال
في النهي على هذا الوجه الا ان يقال ان النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقية لا بد من حملها
في مقابل العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع الى الائمة عليهم السلام والادلة القطعية منها كالاجماع
المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية كما انه اذا قام دليل على حجية الظن
مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع لان حمله على العمل من حيث الطريقية
مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره **الوجه السابع** هو ان خصوصية القياس من بين
سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله عليه السلام كان ما
يفسده اكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى خفي على العقل الحاكم
بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراكه اكثرية الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع
عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما اجماليا بعدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن
معه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا
بحيث يظهر منه اني ما اريد الواقعيات التي تضمنها القياس فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص
بتركه والاخذ بغيره وحينئذ فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤديا في
الغالب الى مخالفة الواقع والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية اما ان يكون لغلبة
الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض واما ان يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان حيث
ان مقتضى القياس اقرب في نظره الى الواقع فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان اما الوجه الاول فهو

مفقود

مفقود في المقام لان المفروض غلبة مخالفته للواقع واما الوجه الثاني فهو غير قبيح بعد امكان حمل
الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لاجل اطراد الحكم الا ترى
انه يصح ان يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب وان كان ثوبه
في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه ونظيره ان الوالد اذا اقام ولده الصغير في دكانه في مكانه وعلم منه انه
يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه في الواقع لاجل عدم الخسارة
في البيع ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداما منه ورضى بالخسارة
وترك العمل بما يظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في مقامات اخر فان حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في
بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع
غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه
الا انه كلما ورد حصل الظن بقول الحجة عليه السلام انه ليس من موارد التخلف فيحمل عموم نهي الشارع الشامل
لهذا المورد على دفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا
يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد هذه جملة ما خطر في نفسي ومن غيري في دفع
الاشكال وعليك بالتامل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال **المقام الثاني** فيما اذا
قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره فيخرج مثل الشهرة القائمة
على عدم حجية الشهرة لان مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل وفي
وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال ذهب بعض مشايخنا الى
الاول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في
المسائل الاصولية التي منها مسألة حجية الممنوع ولازم بعض بعض المعاصرين الثاني بناء على ما عرفت
منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتبار
ظن وقد عرفت ضعف كلا البنائين وان نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية
في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع نعم بعض
من وافقنا واقعا او تنزلا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام
وجوب طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه
دفع اشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع مما
قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه لان الظن الممنوع
لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ به مناف للاخذ بالمانع لا انه يدل على وجوب
طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص

لا التخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية
الدخول من حيث الفردية ونظيرها ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب من ان مثل استصحاب طهارة الماء المغسول
به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب وان كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع قطع النظر
عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوكة في اللاحق وحكم الشارع بابقاء كل متيقن في
السابق مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبة اليهما الا انه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم
بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء دليلا على زوال نجاسة الثوب المتيقنة سابقا فيخرج عن المشكوك لاحقا
بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل
وان كان منافيا لبقائه على الطهارة وفيه اولا انه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة
كان يقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي الشهرة في المسألة الاصولية دون
البعض الاخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية كما ترى وثانيا ان الظن المانع انما يكون على فرض اعتباره دليلا
على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع ح مقطوع العدم كما تقرر في توضيح الوجه الخامس
من وجوه دفع اشكال خروج القياس وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية
مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة الناهضة عنها على افادة الظن
بالمنع ودعوى ان بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل
الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل
الانسداد معارضة بانا لا نجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان
الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك وحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر
عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نم بقاء الظن بعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي يفيد القطع بثبوت الحكم
بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا نافى دخول فرد بعينه فاما ان يكشف عن فساد ذلك الدليل واما ان
يحجب حجيتهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع بدخول الحاكم
فيقطع بخروج الاخر فلا معنى للتردد بينهما وحكومة احدهما على الاخر فما مثلنا به المقام من استصحاب طهارة
الماء واستصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه له لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص على
التخصيص ويكون احدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص
بالثاني تخصيص ومرجعه كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين الى وجوب العمل بالعام وتقييده الى ان
يحصل الدليل على التخصيص لا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى
حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع
بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص

بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم والاولى ان يقال ان الظن
بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز كما عرفت سابقا في الوجه السادس ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان
يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع وح فاذا ظن بعدم اعتبار
ظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فيدور الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة
المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالاولوية فيلاحظ مرتبة هذا
الظن فكل اولوية في المسألة كان اقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة اخذ به وكل اولوية كان
اضعف منه وجب طرحه واذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشيء منهما ح هذا
اذا كان العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما اذا خالف الظن الممنوع الاحتياط
اللازم في المسألة والا تعين العمل به لعدم التعارض **الامر الثالث** انه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل
الانسداد بين الظن الحاصل اولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة ونقل الاجماع على حكم وبين
الحاصل به من امارة متعلقة بالفاظ الدليل كان يحصل الظن من قوله تعالى فتيمموا صعيدا بجواز
التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الارض
ثم الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر احدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر
مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية وبان الامر ظاهر في الوجوب لاجل الوضع وان الامر عقيب
الحظر ظاهر في الاباحة الخاصة او في مجرد رفع الحظر وهكذا والثاني ما يتعلق بتشخيص ارادة الظواهر
وعدمها كان يحصل ظن بارادة المعنى المجازي او احد معاني المشترك لاجل تفسير الراوي مثلا او من جهة
كون مذهبه مخالفا لظاهر الرواية وحاصل القسمين الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر او المراد
والظاهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لاجل الانسداد ولا يحتاج اثبات ذلك الى اعمال دليل
الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالالفاظ بان يقال ان العلم فيها قليل فلو بني الامر على اجراء الاصل
لزم كذا وكذا بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل
بالحكم الفرعي من تلك الامارة المتعلقة بمعاني الالفاظ عند انسداد باب العلم في الاحكام وهل
يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي
الكلي كالوصايا والاقارير والنذور وغيرها اشكال والاقوى العدم لان مرجع العمل بالظن فيها
الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع
حتى يدخل فيما انسد فيه باب العلم ويجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ
من الظنون الخاصة مطلقا لزمه القول بالاعتبار في الاحكام والموضوعات وقد مر تضعيف هذا القول عند
الكلام في الظنون الخاصة وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او من

امارة

امارة متعلقة بالالفاظ وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي
ككون الراوي عادلا او مؤمنا حال الرواية وكون زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم
هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان جميع ذلك وان كان ظنا بالموضوع الخارجي الا انه لما كان
منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وان لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة
بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند اطلاق اسمه المشترك ومن هنا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول
مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبار اقوال اهل الرجال من جهة
دخولها في الشهادة او الرواية ولا يقتصر على اقوال اهل الخبرة بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وان
كان من آحاد العلماء اذا افاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي وملخص هذا الامر
الثالث ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعيا
او كان ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبدا او بحجية الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم وسواء تعلق
الظن اولا بالمطالب العلمية او غيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء في سبب هذا الظن ووجهه واضح فان
مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل حتى انه لو قلنا بخصوصية في
بعض الامارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الامارة بنفس الحكم
او بما يتولد منه الظن بالحكم ولا اشكال في ذلك اصلا الا ان يغفل غافل عن مقتضى الانسداد فيدعي الاختصاص
بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر وربما يتخيل بعض ان العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن
يعمل بمطلق الظن في الاحكام بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام ايضا عامل بالظن المطلق في
الرجال وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال فانه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل
امارة نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا او بالظن الاطمئناني من الظنون الخاصة لقيام الاخبار او الاجماع
عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن او الاطمئناني منه في الرجال كالقائل بالظن المطلق في الاحكام ثم
انه قد ظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي
الواقعي او الظاهري وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند اليه او يصح الاستناد
اليه للمنع امران **احدهما** اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد اما ان يجري
في خصوص المسائل الاصولية كما يجري في خصوص الفروع واما ان يقرر دليل الانسداد بالنسبة الى
جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجري في خصوص
المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن
بالمسألة الفرعية التي تبتني عليها وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يجدي اما الاول فهو غير
صحيح لان المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في انفسها من الكثرة بحيث يستلزم من

في حجية الظن

اجراء الاصل فيها محذور كان يلزم من اجراء الاصول في المسائل الفرعية التي انسد فيها باب العلم لان كثيرا
من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة كمسألة حجية الشهرة ونقل الاجماع واخبار الآحاد او عن كونه
مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره باثبات حجية الظن في المسائل
الفرعية اذ باثبات ذلك المطلب يحصل الدلالة العقلية على ان ما كان من الامارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد
فهو حجة وقس على ذلك المرجح فانا قد علمنا بدليل الانسداد ان كلا من المتعارضين اذا اعتضد بما يوجب قوته على
غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل وما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية
وهي الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الاحكام عنهما كمسائل الامر والنهي واخواتهما من المطلق والمقيد
والعام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن
بالحكم الفرعي الكلي الواقعي لما عرفت من ان مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها
من الامارة ابتداء والظن المتولد من امارة موجودة في مسألة لفظية ويلحق بها بعض المسائل العقلية مثل
وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهي والامر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك مما
يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي فانه يكفي في حجية الظن فيها اجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج الى
اجرائه في الاصول وبالجملة فبعض المسائل الاصولية صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت
حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح
الظن الموجود فيها محذور وان كانت في انفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات كخبر الواحد ونقل
الاجماع لا بشرط الظن الشخصي وكالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصة
والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك فان هذه المسائل لا تصير معلومة باجراء دليل الانسداد في خصوص
الفروع لكن هذه المسائل بل واضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن باحد طرفي المسألة
الى الاصول وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع واما الثاني وهو اجراء دليل الانسداد في
مطلق الاحكام الشرعية فرعية كانت واصلية فهو غير مجد لان النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه
من حيث موارد الظن الا بالاجماع المركب والترجيح بلا مرجح بان يقال ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات
مثلا ترجيح بلا مرجح ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل
الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لان المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الاصول
واما وجود المرجح فلان الاهتمام بالمطالب الاصولية اكثر لابتناء الفروع عليها وكلما كانت المسألة مهمة
كان الاهتمام فيها اكثر والتحفظ من الخطاء فيها آكد ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم ان اثبات
مثل هذا الاصل المهم بهذا مشكل وانه اثبات اصل الخبر ونحو ذلك واما الثالث وهو اختصاص مقدمات الانسداد
ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن بالمسألة الاصولية فالمسألة

فما الفرع ... فيها ... بعض ... دليل الانسداد

الاصولية بمنزلة المسائل الفرعية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي فيعتبر الظن بالمسئلة
الاصولية ان كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية
مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الامر والنهي فقد عرفنا بحجية الظن فيها واما ما لا يتعلق بذلك
ويكون باحثة عن احوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه او عند المعارضة وهي التي منعنا عن حجية
الظن فيها فليس يتولد من الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي وانما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي
الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية العمل بالظن فيه فان انسداد باب العلم في حكم
العصير العنبي انما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم العصير من حيث اخبر عادل بحرمته بل امثال
هذه الاحكام الثابتة للموضوعات الا من حيث قيام الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها ان ثبت انسداد
باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها الى الاصول عمل فيها بالظن والا فانسداد باب العلم في
الاحكام الواقعية وعدم امكان العمل فيها بالاصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الاحكام لانها لا تغني عن
الواقع المنسد فيه العلم هذا غاية توضيح ما قرره استادنا الشريف قدس سره اللطيف في منع نهوض دليل
الانسداد لاثبات حجية الظن في المسائل الاصولية **الثاني** من دليلي المنع هو دعوى الشهرة المحققة
والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه وهي مسئلة اصولية فلو كان الظن فيها
حجة وجب الاخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسئلة والجواب اما عن الاول فبان دليل الانسداد ورد على
اصالة حرمة العمل بالظن والمختار في الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث وهو اجراؤه في الاحكام الشرعية الفرعية
والظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم
الفرعي الظاهري صحيح الا ان ما ذكر من ان انسداد باب العلم في الاحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم
جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي الا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي ممنوع بل المقدمات المذكورة
كما عرفت غير مرة انما يقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها فاذا فرضنا مثلا انا ظننا بحكم
العصير واقعا بل فرض حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم
الواقعي للعصير بل لو فرضنا انه لم يحصل ظن بحكم واقعي اصلا وانما حصل الظن بحجية امور لا تفيد الظن فان العمل
بما يظن معه سقوط الاحكام الواقعية عنا لما تقدم من انه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع
علما او ظنا وبين الاتيان ببدله كذلك فالظن بالاتيان بالبدل كالظن باتيان الواقع وهذا واضح واما
الجواب عن الثاني فلا نمنع الشهرة والاجماع نظرا الى ان المسئلة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مساوق
لدعوى الشهرة وثانيا لو سلمنا الشهرة لكنه لاجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كاخبار الآحاد والاجماع
المنقول وحيث ان المتبع فيها الادلة الخاصة وكان مناط دلالتها كالاجماع والسيرة على حجية اخبار الآحاد مختصة
بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت اصالة حرمة العمل بالظن ولم يعلم بل ولم يظن من مذهبهم الفرق

بين

بين الفروع والاصول بناء على مقدمات الانسداد واقتضائها العقل بكفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف
الواقعية وثالثا لو سلمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد لكن المسئلة
اعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقا او في خصوص الفروع عقلية والشهرة ونقل الاجماع انما
يفيد ان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية ورابعا ان حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل
الانسداد يمنع من حصول الظن فيها واما سلمنا حصول الظن لكن غاية الامر دخول المسئلة فيما تقدم من قيام
الظن على عدم حجية ظن وقد عرفت ان المرجع فيه ملاحظة الظن الاقوى فراجع **الامر الرابع**
ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الاحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى
ان المظنون اذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال انما يكفي في مقام تعيين الحكم
الشرعي المشتبه واما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلا اذا
شككنا في وجوب الجمعة او الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير
وجوب الظهر واقعا لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فاذا ظننا بعد مضي
مقدار من الوقت بانا قد اتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمل نسياننا فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه
الجهة بمعنى انه اذا لم نات بها في الواقع ونسينا فقام الظن بالاتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الاصل
وجوب الاتيان بها وكذا لو ظننا دخول الوقت واتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب
على تقدير مخالفة الظن للواقع باتيان الجمعة قبل الزوال وبالجملة اذا ظن المكلف بالامتثال وبرائة ذمته وسقوط
الواقع فهذا الظن ان كان مستندا الى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذورا
على تقدير المخالفة للواقع وان كان مستندا الى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعي
فليس معذورا بل يعاقب على ترك الواقع او ترك الرجوع الى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم
ومما ذكرنا تبين ان الظن بالامور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تتعلق
بها الاحكام الشرعية لا دليل على اعتباره وان دليل الانسداد انما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم
لفقد الادلة المنصوبة من الشارع او اجمال ما وجد منها ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه
الجهة فان المعتقد فيه هو الظن بان قبلة العراق هو ما بين المشرق والمغرب اما الظن بوقوع الصلوة اليه فلا
يعذر فيه فظهر اندفاع توهم انه اذا بني على الامتثال الظني للاحكام الواقعية فلا يجب احراز العلم بانطباق
الخارج عن المفهوم لان الامتثال يرجع بالاخرة الى الامتثال الظني حيث ان الظان بكون القبلة ما بين
المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني علم بما بين المشرق والمغرب او ظن والحاصل ان حجية الظن
في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم
يكن الخارج منطبقا على ذلك الكلي المعين والاشكال الا في العمل بالظن في بعض شروط الصلوة او اجزائها

يوجب جوازه في سايرها وهو بديهي البطلان فعلم ان قياس الظن بالامور الخارجية على المسائل الاصولية و
اللغوية واستلزامه الظن بالاحكام قياس مع الفارق لان جميع هذه ترجع الى شيء واحد هو الظن
بتعيين الحكم ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الامور الخارجية لانها غير منوطة بادلة
وامارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان فيجري دليل الانسداد في نفسها لان
مرجعها ليس الى الشرع ولا الى مرجع آخر منضبط نعم قد يوجد في الامور الخارجية ما لا يبعد اجراء نظير
دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما فيقال ان
باب العلم بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم غالبا الا بعد تحققه فاجراء اصالة عدمه في تلك الموارد يوجب
المحذور وهو الوقوع في الضرر غالبا فتعين اناطة الحكم فيه بالظن هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر
واما اذا انيط بموضع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل حال الشك ايضا ويمكن ان يجري مثل ذلك في مثل العدالة
والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من اجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فافهم

الامر الخامس في اعتبار الظن في اصول الدين والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه
المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقا او في الجملة ستة الاول
اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الاكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر
من مختصر المصباح اجماع العلماء كافة وربما يحكى دعوى الاجماع عن العضدي لكن الموجود منه في مسألة عدم
جواز التقليد في العقليات من اصول الدين دعوى اجماع الامة على وجوب معرفة الله الثاني اعتبار العلم
ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين الثالث كفاية الظن مطلقا وهو المحكي عن
جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه وحكي نسبته اليه في فصوله ولم اجده فيه وعن
المحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وشيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدهم
الرابع كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد حكي عن شيخنا البهائي في بعض تعليقاته
على شرح المختصر انه نسبه الى بعض الخامس كفاية الظن المستفاد من اخبار الآحاد وهو الظاهر مما حكاه العلامة
قده في النهاية عن الاخباريين من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد وحكاه الشيخ
في عدته في مسألة حجية اخبار الآحاد عن بعض غفلة اصحاب الحديث والظاهر ان مراده حملة الاحاديث
الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر السادس
كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة الشيخ
قده في مسألة حجية اخبار الآحاد وفي آخر العدة ثم ان محل الكلام في كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح
فالاولى ذكر الجهات التي يمكن ان يتكلم فيها وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها فنقول
مستعينا بالله ان مسائل اصول الدين وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات الا الاعتقاد باطنا والتدين ظاهرا

وان ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين احدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد و
التدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني
ما يجب الاعتقاد والتدين به اذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف اما الثاني فحيث كان المفروض
عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الاقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف
فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وانه اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا
تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الامارة الواردة في تلك المسألة خبرا صحيحا او غيره قال
الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر ان المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم واما ما ورد عنه ص في ذلك
من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا وان كان طريقه صحيحا لان الخبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل
به في الاحكام الشرعية الظنية فكيف بالاحكام الاعتقادية العلمية انتهى وظاهر الشيخ في العدة ان عدم جواز التعويل
في اصول الدين على اخبار الآحاد اتفاقي الا عن بعض غفلة اصحاب الحديث وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم
الخلاف فيه ايضا وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار الآحاد في اصول الفقه لكن يمكن ان يقال انه اذا حصل الظن
من الخبر فان ارادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علما او ظنا فعدم حصول الاول كحصول الثاني قهري
لا يتصف بالوجوب وعدمه وان ارادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد
كما يظهر من بعض الاخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب واقر به مستشهدا على ذلك
بقوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الخ فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناء على ان هذا نوع عمل بالخبر فان
ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل
به بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع
كما هو المفروض او يقال ان عمدة ادلة حجية الاخبار الآحاد وهي الاجماع العملي لا تساعد على ذلك ومما ذكرنا
يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين فانه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين
بما تدل عليه من المسائل الاصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك ولعل
الوجه في ذلك ان وجوب التدين المذكور انما هو من آثار العلم بالمسألة الاصولية لا من آثار نفسها واعتبار
الظن مطلقا او الظن الخاص سواء كان من الظواهر او غيرها معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الامر المظنون
لا على العلم به واما ما يتراءى من التمسك بها احيانا لبعض العقائد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها
من القراين وافادة كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسألة وليس استنادهم في تلك المسألة الى
مجرد اصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بارادة الظاهر فضلا عن العلم **ثم ان** الفرق بين القسمين المذكورين
وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب
معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد امورا لا دليل على وجوبها كذلك

بدعيا ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الايمان مسلمة مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال
نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي
ليعرفون وقوله ص ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس بناء على ان الافضلية من الواجب
خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد
الامام ع بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق ع وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله
جل ذكره ومعرفة النبي ص والامام ع ومعرفة ما جاء به النبي ص على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل
اليأس فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين والا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له
ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة اوليائه اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية
بل هو المتعين لان العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة هذا ولكن الانصاف
عمن جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من ذلك الا للاوحدي من الناس لان المعرفة المذكورة لا تحصل
الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية اخرى لئلا يأخذ بالاخبار المخالفة
للبراهين العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه له للضرورة
ليس باولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد هذا
اذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالامر واضح فلا نغتر حينئذ بمن قصر
استعداده او همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الاصولية والعملية عن الادلة العقلية والنقلية
فيتركهما مبغضا لهما لان الناس اعداء ما جهلوا ويشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره واوصاف حججه ص بنظر في
الاخبار ولا يعرف من الفاظها الفاعل من المفعول فضلا عن معرفة الخاص عن العام وبنظر في المطالب العقلية
لا يعرف به البديهيات منها ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية واستهزائهم بقصور الفهم
وسوء النية فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا واما اعتبار ذلك في
الاسلام او الايمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام والايمان ففي
رواية محمد بن سالم عن ابي جعفر ع المروية في الكافي ان الله عز وجل بعث محمدا ص وهو بمكة عشر سنين فلم يمت بمكة
في تلك العشر سنين احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله الا ادخله الله الجنة باقراره وهو
ايمان التصديق فان الظاهر ان حقيقة الايمان التي يخرج الانسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار
لم تتغير بعد انتشار الشريعة نعم ظهر في الشريعة امور صار انكار ضروريته النبوة من النبي ص فيعتبر في الاسلام عدم
انكارها لكن هذا لا يوجب التغيير فان المقصود انه لم يعتبر في الايمان ازيد من التوحيد والتصديق بالنبي ص
وبكونه رسولا صادقا فيما يبلغ وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك والا لم يكن من آمن بمكة من اهل الجنة او كان
حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام وفي رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ان ادنى

ما يكون به العبد مؤمنا ان يعرفه الله تبارك وتعالى اياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه ص فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه و
حجته في ارضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت يا امير المؤمنين وان جهل جميع الاشياء الا ما
وصفت قال نعم وهي صريحة في المدعى وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال جعلت فداك اخبرني عن الدين
الذي افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال اعده علي فاعاد عليه فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا
وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على
العباد ولا يسأل الرب العباد يوم القيمة فيقول الا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله ان
رسول الله ص سن سننا حسنة ينبغي للناس الاخذ بها ونحوها رواية عيسى بن السري قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثني
عما بنيت عليه دعائم الاسلام التي اذا اخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية
التي امر الله بها ولاية آل محمد قال رسول الله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وقال الله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكان علي ع ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسين ثم من بعده
علي بن الحسين ثم من بعده محمد بن علي ثم هكذا يكون الامر ان الارض لا تصلح الا بامام الحديث وفي رواية ابي اليسع
قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن دعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر
عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو
فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما
جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد ص وفي رواية
اسمعيل قال سألت ابا جعفر ع عن الدين الذي لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع وان الخوارج ضيقوا
على انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك فاحدثك بديني الذي انا عليه فقال بلى قلت اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله واتولاكم وابرء من عدوكم ومن ركب
رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم فقال ما جهلت شيئا فقال هو والله الذي نحن عليه قلت فهل يسلم
احد لا يعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفين قلت من هم قال نساؤكم واولادكم قال ارأيت ام ايمن
فاني اشهد انها من اهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه فان في قوله ما جهلت شيئا دلالة واضحة
على عدم اعتبار الزائد في اصل الدين والمستفاد من هذه الاخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة ازيد مما ذكر
فيها في الدين وهو الظاهر ايضا من جماعة من علمائنا الاخيار كالشهيدين في الالفية وشرحها والمحقق الثاني
في الجعفرية وشارحها وغيرهم هو انه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجودا وواجب الوجود
لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة

دالحدث وانه لا يصدر منه القبيح فعلاً او تركاً والمراد بمعرفة هذه الامور كونها في اعتقاد المكلف بحيث
اذا سأله عن شيء مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص
ويكفي في معرفة النبي معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك
الاعتقاد بعصمته اعني كونه معصوماً بالملكة من اول عمره الى اخره قال في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لان الغرض
المقصود من الرسالة لا يتم الا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد
المصدرة بان من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك والاول غير بعيد عن الصواب انتهى اقول والظاهر
ان مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قده حيث ذكر تلك العبارة بل ظاهره دعوى
العلماء عليه نعم يمكن ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد
وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء
الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفريط في حبهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه بل من اعظم النقائص
وقد اومى النبي ص الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعية ان ذلك علم لا يضر
جهله ثم قال انما العلوم ثلثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضل وقد اشار الى
ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة و
ذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيرة ويكفي في معرفة الائمة ع معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون
بالحق ويجب الانقياد لهم والاخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان وقد ورد
في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام بمعرفة كونه اماما مفترض الطاعة ويكفي في التصديق بما جاء
به النبي ص التصديق بما علم مجيئه به متواترا من احوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر
وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد
الجسماني من تلك الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار للاخبار المتقدمة المستفيضة والسيرة المستمرة فانا نعلم
بالوجدان جهل كثير من الناس بها من اول البعثة الى يومنا هذا ويمكن ان يقال ان المعتبر هو عدم انكار هذه الامور
وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الاخبار من ان الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس
بكافر ففي رواية زرارة عن ابي عبد الله ع لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ونحوها غيرها ويؤيدها
ما عن كتاب الغيبة للشيخ قده باسناده عن الصادق ع ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي
ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب
الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنبوة محمد ص وبامامة الائمة والبراءة من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد
الجسماني الذي لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر الى الاخبار والسيرة المستمرة واما
التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه او كفاية عدم انكارها او عدم اشتراطه ايضا فلا يضر انكارها

الا مع العلم بكونهما من الدين وجوه اقواها الاخير ثم الاوسط وما استظهرناه فيما يعتبر في الايمان وجدته
بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الاردبيلي في شرح الارشاد ثم ان الكلام الى هنا في تمييز القسم الثاني
وهو ما لا يجب الاعتقاد به الا بعد حصول العلم به عن القسم الاول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدمته
اعني الاسباب المحصلة للاعتقاد وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني واما
القسم الاول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى
بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان اما **الاول** ففي القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول
في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التامل
في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا ص او بامامة احد من الائمة ع فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه
مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه
الوقوع في خلاف الحق لانه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان بقاءه على الظن
بالحق اولى من رجوعه الى الشك والظن بالباطل فضلا عن العلم به والدليل على ما ذكرنا جميع الايات
والاخبار الدالة على وجوب الايمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والاقرار والشهادة والتدين
وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من ان تحصى واما الموضع الثاني فالاقوى
فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير
ذلك من العبائر الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان من اطلاق ما دل على ان
الشاك وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر
الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه ودلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة
بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الاخبار الضلال لكن اكثر اخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان
بالمعنى الاخص فيدل على ان من المسلمين من ليس بمؤمن ولا بكافر لا على ثبوت الواسطة بين الاسلام والكفر نعم
بعضها قد يظهر منه ذلك وح فالشاك في شيء مما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن ولا كافر
فلا يجري عليه احكام الايمان واما الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد فان
اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهرا وان لم يعتقد باطنا فهو مسلم وان
اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان امارة على
الاعتقاد الباطني فلا اشكال في عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري عليه احكام المسلمين
من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته ح فيه اشكال من تقييد كفر الشاك
في غير واحد من الاخبار بالجحود هذا كله في الظان بالحق واما الظان بالباطل فالظاهر كفره بقي الكلام
في انه اذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك او لا بد من النظر والاستدلال الاظهر الثاني

الثاني بل ادعى عليه العلامة قده في الباب الحادي عشر الاجماع حيث قال اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته
الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فان صريحه ان المعرفة
بالتقليد غير كافية واصرح منها عبارة المحقق في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير
محله ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق الثاني لكن مقتضى الاستدلال المتقدم للعضدي على منع التقليد بالاجماع
على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد هو ان الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة وهو الذي يقتضيه
ايضا ما ذكره شيخنا في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في
الاصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين
الانبياء السابقين ويقتضيه ايضا ما عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من ان النزاع في جواز التقليد
وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها ويؤيده ايضا اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد
في الفروع حيث يذكرون في اركان الفتوى ان المستفتى فيه هي الفروع دون الاصول لكن الظاهر عدم
المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن فيعمل المقلد مع كونه شاكا وهذا
غير معقول في اصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف وكذا ليس المراد من كفاية التقليد
هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان للواقع او موافقا كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في تحقق وسقوط
النظر به عنه اذ لا يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه بعيد ثم ان ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص
الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد لان الذي
لا يفيد الجزم من التقليد انما هو في العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية واما النقليات فا
لاعتماد فيها على قول المقلد بالفتح كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن
وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل
على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف
ان النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم
لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين
الصارفين لاعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد
ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصا والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك وقد شاهدنا
جماعة قد صرفوا اعمارهم ولم يحصلوا منه شيئا الا القليل **المقام الثاني** في غير المتمكن من
العلم والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج واخرى في انه يجب عليه مع اليأس من العلم
تحصيل الظن ام لا وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز
نظرا الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين باجمعهم في

النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وان من تراه
قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وان كان عاجزا قبل ذلك او بعده
والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على
ان المخطئ في العقائد غير معذور ولكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد
تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك وسيجيء عن الشيخ قده في العدة من كون القاصر من التحصيل بمنزلة
البهائم هذا مع ورود الاخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقد تقدم مناظرة
زرارة وغيره مع الامام عليه السلام في ذلك مضافا الى ما في الكافي وورود الاجماع على ان المخطئ آثم هو المجتهد
الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم واما الثاني
فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به ولا دليل آخر على
عدم جواز التوقف وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لان المقصود فيها العمل ولا
معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق اصل او ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد
فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئا فيندرج في عموم قولهم عليهم السلام اذا جاءكم
ما لا تعلمون فها نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن
بالحق ولم يخف عليه افضاء نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو
ظنا اولى من البقاء على الشك فيه واما الثالث فان لم يقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره
وان اقر به مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهري مشروط
باحتمال اعتقاده لما يقر به وفي جريان حكم الكفر عليه حينئذ اشكال من اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك
ومن تقييده في غير واحد من الاخبار بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبد الله عليه السلام قال
ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله قال عليه السلام كافر ثم التفت الى زرارة
فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ثم ان جحود
الشاك يحتمل ان يراد به اظهار عدم الثبوت وانكار التدين به لاجل عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به
الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر لشكه
غير كافر ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله عن ابي جعفر عليه السلام
قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله
وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونون مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم
فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة اما يعذبهم واما يتوب عليهم وقريب منها غيرها **ولنختم**
الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية في اقسام المقلد في اصول الدين بناء على القول بجواز

التقليد واقسامه بناء على عدم جوازه قال ان اقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة لانه اما ان يكون مقلدا
في مسئلة حقة او في باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقدير التقليد الباطل اما ان يكون
اصراره على التقليد مبتنيا على عناده وتعصبه بان حصل له طريق علم الى الحق فما سلكه واما لا فهذه اقسام ستة
فالاول وهو من قلد في مسئلة حقة جازما بها مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله فهذا مؤمن واستدل
عليه بما تقدم حاصله من ان التصديق معتبر من اي طريق حصل الى ان قال الثاني من قلد في مسئلة حقة ظانا
بها من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذ ليس حاله بادون من حال المنافق سيما اذا كان طالبا
للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك اقول هذا مبني على ان الاسلام مجرد الاقرار الصوري وان لم يحتمل
مطابقته للاعتقاد وفيه ما عرفت من الاشكال وان دل عليه غير واحد من الاخبار الثالث من قلد في باطل
مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل
وظن به كذلك والظاهر في هذين الحاقهما بمن يقام عليه الحجة في يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان
اعتقدا ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكونا كذلك فالاول كمن انكر النبي مثلا والثاني كمن انكر اماما الخامس
من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والاصرار
ثم ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد قال انه اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى التقديرين
مع الجزم او الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد او به على التقادير كلها دل عقله على الوجوب او لم
يدل عليه وعلى الدلالة اصر على التقليد او رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد او لا فهذه اقسام اربعة عشر
الاول التقليد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني
هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع فهو مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق الظان مع الاصرار والظاهر
انه مؤمن من جهة الاخرة وفاسق للاصرار الرابع هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مسلم ظاهرا مؤمن غير فاسق
الخامس والسادس المقلد في الحق جازما او ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع فهذان كالسابق بل افسق او
الحكم بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد الا ان يريد بهذا القول قول الشيخ قده
من وجوب النظر مستقلا لكن ظاهر ارادته قول المشهور فالاولى الحكم بعدم ايمانهما على المشهور كما يقتضيه اطلاق
معقد اجماع العلامة في اول الباب الحادي عشر لان الايمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد
ثم قال السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر والاصرار عليه فهذا اشد الكافرين
الثامن هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار فهذا ايضا كافر ثم ذكر الباقي وقال ان حكمها يظهر مما سبق
اقول ينبغي هذا القول الحكم بكفرهم لانهم اولى به من السابقين بقي الكلام فيما نسب الى الشيخ في العدة
من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل عبارة العدة فنقول قال في باب التقليد بعد ما ذكر
استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الاصول مستدلا بانه لا خلاف في

انه يجب على العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا كان لا يتم ذلك الا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة
النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان السيرة كما جرت على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت
على تقرير المقلدين في الاصول وعدم الانكار عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية
من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير ثم قال على ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في
تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا
من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند في ذلك على
حجة من عقل او شرع ثم اعترض على ذلك بان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون
جهلا واجاب بمنع ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما
يمكنه معرفة ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا و
انما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا
موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب
الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمقلد
طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم
التي ليست مكلفة بحال انتهى وذكر عند الاحتجاج على حجية اخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك قال واما
ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم
الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه انتهى اقول ظاهر كلامه قده في الاستدلال على منع التقليد بتوقف
معرفة الصلوة واعدادها على معرفة اصول الدين ان الكلام في المقلد الغير الجازم وح فلا دليل على
العفو وما ذكره من عدم قطع العلماء موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه الغض عن امكان كون ذلك لدفع
باب الحمل على الجزم بعقايدهم لعدم العلم باحوالهم لا يدل على العفو وانما يدل على كفاية التقليد واما
النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال فاذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم لما اعترف به قبل ذلك من كفاية
النكير المستفاد من الادلة الواضحة على بطلان التقليد في الاصول لم يدل على العفو عن هذا الواجب
المستفاد من الادلة فلا دليل على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه والتحقيق ان اسقاط النكير
لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل امرهم على الصحة ولعلمهم بالاصول لحمل على عدم الوجوب لان وجود الادلة
لا يكفي في اسقاط النكير من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان كفى فيه من حيث الارشاد
الدلالة على الحكم الشرعي لكن الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في المقلدين
فالانصاف ان المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده
بل قد عرفت احتمال كفره لعموم ادلة كفر الشاك واما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته او العاجز عن تحصيل

الجزم فهو معتقد وفي الآخرة في جريان حكم الكفر عليه لما نعتقده واما الجاهل فلا يجب عليه النظر والاستدلال وان علم من عمومات الآيات والاخبار وجوب النظر والاستدلال لان وجوب ذلك توصلي لاجل حصول المعرفة فاذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر اللهم الا ان يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجبا تعبديا مستقلا او شرطا شرعيا للايمان لكن الظن خلاف ذلك فان الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية

الامر السادس اذا بنينا على عدم حجية ظن او على عدم حجية الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار اخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند او قصور دلالة او كونه موهنا لحجة اخرى او كونه مرجحا لاحد المتعارضين على الآخر ومجمل القول في ذلك انه لما كان الاصل في الظن عدم الحجية كان الاصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح واما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلثة

الاول الجبر بالظن الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره اما ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه واما من جهة دخوله تحت عموم اصالة حرمة العمل بالظن اما الاول فلا ينبغي التامل في عدم كونه مفيدا للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء واستعماله في الدين واما الثاني فالاصل فيه وان كان ذلك الا ان الظاهر انه اذا كان المجبور محتاجا اليه من جهة افادته للظن بالمضمون كالخبر اذا قلنا بكون حجيته بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور فافادت تلك الامارة الغير المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر المجبور قصور سنده بل الا ان يدعى ان الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بافادته للظن بالصدور لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده وبالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور ومن هنا لا ينبغي التامل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق لان المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الالفاظ نوعا في مدلولاتها لا مجرد الظن بمطابقة مدلولاتها للواقع ولو من الخارج فالكلام ان كان ظاهرا في معنى بنفسه او بالقرائن الداخلة فهو والا بان كان مجملا او كان دلالته في الاصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهوم الوصف فلا يجدي الظن بمراد الشارع من امارة خارجية غير معتبرة بالفرض اذ التعويل حينئذ على ذلك الظن من غير مدخلية للكلام بل ربما لا يكون تلك الامارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غاية الامر افادته للظن بالحكم الفرعي ولا ملازمة بينه وبين الظن بارادته من اللفظ فضلا عن ان يريد بذلك اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا من باب الاتفاق ومما ذكرنا ظهر ان ما اشتهر من ان ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب غير معلوم المستند وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الاصحاب لو نعلم لها بينة والفرق بين فهم الاصحاب وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد بخلاف عمل الاصحاب فان غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت انه لا يستلزم كونه مرادا من ذلك اللفظ كما عرفت

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة افادة الظن بصدق الخبر ففيه مع انه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم من الشارع

مطابق

مطابق لمضمون الخبر ان جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقا فان المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي مع انه لا يرتاب في افادة الموثق للظن فان قيل ان ذلك لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق آية النبأ ومثل قوله لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا قلنا ان كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق وان كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وسائر الامارات الظنية مع ان المشهور لا يقولون بذلك وان كان لقيام دليل خاص عليه ففيه المنع من وجود هذا الدليل وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الامارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور الى تلك الرواية والى هذا اشار شيخنا في موضع من المسالك بان جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة وربما يدعي كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادعي الاجماع على حجيته ولم يثبت واشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه بناء على ان التبين يعم الظني الحاصل من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وهو بعيد اذ لو اريد مطلق الظن فلا يخفى بعده لان المنهي عنه ليس الا خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك صدقه وان اريد البالغ حد الاطمينان فله وجه غير انه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمينان ولا يختص بالشهرة فالآية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان ولا بعد فيه وقد تقدم في ادلة حجية الاخبار ما يؤيده او يدل عليه من حكايات الاجماع والاخبار وابعد عن الكل دعوى استفادة حجيته مما دل من الاخبار كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة الى زرارة على الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من المتعارضين فان ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والاولوية وتوضيح فساد ذلك ان الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك انهما معا مشهوران مع ان ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في نفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة

المقام الثاني في كون الظن الغير المعتبر موهنا والكلام هنا ايضا يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره واخرى فيما لم يثبت اعتباره وتفصيل الكلام في الاول ان المناط لما كان من الامور المعتبرة لاجل افادة الظن النوعي بان يكون نوعه لو خلي وطبعه مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا له في المقام الخاص فلا اشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابلة الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه ومن هذا القبيل القياس في مقابلة الظواهر اللفظية فانه لا عبرة به اصلا بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد فالامر اوضح نعم لو كان حجيته مشروطا بالظن النوعي او كان من باب التعبد مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكر له مشافهة انه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن

والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فيتعين العمل بما طابقه لانّا اجمعنا على ان القياس مطروح في
الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الآخر وهذا لان
فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا
بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدّس سرهم بعض الميل والحق
خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لولا القياس كان العمل به جائزا والمقصود تحريم العمل
به لاجل القياس واي عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل مقتض لتعيين العمل به و
المرجح رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به فاذا كان استعمال القياس محظورا
وانه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع ان مقتضى الاستناد في الترجيح به الى افادته للظن
كونه من قبيل الجزء لمقتضى تعيين العمل به لا من قبيل رافع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء
هذا كله على مذهب الغير القائلين بمطلق الظن واما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون
الحجة عندهم الظن الفعلي لان الخبر المنضم اليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه نعم قد يكون
الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي فتدبر ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة اصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي احيانا فضلا
عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر او الترجيح بمرجح موجود الى ان يبحثوا
عن القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث فيه بما يقتضي البحث عنها
على تقدير الحجية واما القسم الآخر وهو الظن الغير المعتبر لا لاجل بقائه تحت اصالة حرمة العمل فالكلام
في الترجيح به يقع في مقامات الاول الترجيح به في الدلالة بان يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما
في العامين من وجه واشباهه وهذا لا اختصاص له بالدليل الظني السند بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة
الثاني الترجيح به في وجه الصدور بان تعرض الخبرين صادرين وظاهري الدلالة وانحصر التجوز في تعيين ما
صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية او غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا يجري
في مقطوعي الصدور وفي مظنوني الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما الثالث الترجيح به من
حيث الصدور بان يصار بالمرجح احدهما مظنون الصدور **اما المقام الاول** فمحصل القول
فيه انا ان قلنا بان مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن
على الخلاف فلا اشكال في وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج ح عن كونه مرجحا بل يصير سببا
لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم فيصير ما وافقه حجة سليمة عن
الدليل المعارض اذ لو لم يكن في مقابله ذلك المعارض لا نسدّ الظن لا سقطه عن الاعتبار ايضا نظير الشهرة في مقابل الخبر
الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها بل امرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر دال

من هذا القسم اذ قلنا باشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها او من غيرها على طبقها لكن هذا القول
ضعيف جدا والاول ايضا بعيد كما حققناه في مسئلة حجية الظواهر وان قلنا بان حجية الظواهر من حيث
افادتها للظن الفعلي وانه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها او قلنا بان حجيتها من جهة الاتكال
على اصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها افادتها للظن الفعلي فالاقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام
الترجيح اذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض وانه انما
صدر عنه قوله مثلا اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقوله ايضا كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله
وفرض عدم قوة احد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر كان ذلك مسقطا لكليهما عن الحجية في مادة
التعارض اعني خرء الطير الماكول وبوله اما على الاول فلان حجية الظواهر مشروط بالظن المفقود
في المقام واما على الثاني فلان اصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر والحكم في باب تعارض
الاصلين مع عدم حكومة احدهما على الآخر التساقط والرجوع الى عموم او اصل يكون حجيته مشروطا
بسكوتهما على قابلية الاعتبار فلو عمل ح بالظن الموجود مع احدهما كالشهرة القائمة في المسئلة
المذكورة على النجاسة كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا اذ المفروض تساقط الظاهرين
منهما وصيرورتهما كالعدم فالمتعين الرجوع في المسئلة بعد الفراغ عن المرجحات من حيث السند او
من حيث الصدور تقية او لبيان الواقع الى قاعدة الطهارة **واما المقام الثاني** فمحصل القول
فيه ان اصالة عدم التقية ان كان المستند فيها اصالة العدم في كل حادث بناء على ان دواعي التقية
التي هي من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثة تندفع بالاصل فالمرجع بعد معارضة هذا الاصل في كل
خبر بمثله في الآخر هو التساقط وكذا لو استندنا فيها الى ان ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصا
الامام عليه السلام في مقام اظهار الاحكام التي نصب لاجلها هو بيان الحق وقلنا بان اعتبار هذا الظهور
مشروط بافادة الظن الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين وح فان عملنا بمطلق الظن في تشخيص
التقية وخلافها بناء على حجية الظن في هذا المقام لاجل الحاجة اليه من جهة العلم بصدور كثير من
الاخبار تقية وان الرجوع الى اصالة عدمها في كل مورد يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقية
فيتعين العمل بالظن او لانا نفهم مما ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من اجل
كون الموافقة مظنة للتقية فيتعين العمل بما هو ابعد منها بحسب كل امارة كان ذلك الظن دليلا مستقلا
في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحا ولو استندنا فيها الى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم
الظن على خلافه كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره
في المقام الاول وان استندنا فيها الى الظهور النوعي نظير ظهور عمل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم
في كونه قاصدا للافادة لا ولم يشترط في اعتباره الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف فتعارض الظاهرين

فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظن المفروض والكلام فيه يعلم مما سيجيء في المقام الثالث وهو ترجيح
السند بمطلق الظن اذ الكلام فيه ايضا مفروض فيما اذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبر بشرط افادة
الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه اذ بخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية بل يصير حجة
مستقلة على الاول سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق ام من باب الاطمينان ام من باب الظن الخاص
فان القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الامارات كالخبر المصحح بعدلين فيسقط الخبران
كلاهما من الحجية على الاخير فتبين ان الكلام في حجيته فيما اذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي
كما هو مذهب الاكثر وملخصه انه لا ريب ان مقتضى الاصل عدم الترجيح كما ان الاصل عدم الحجية لان
العمل بالخبر الموافق لذلك الظن ان كان على وجه التدين والالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع وان
الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه لا مضمون الاخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك تشريع محرم بالادلة الاربعة
والعمل به لا على هذا الوجه محرم اذا استلزم مخالفة القاعدة او الاصل الذي يرجع اليه على تقدير فقد هذا
الظن فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع او مخالفة الاصول القطعية الموجود في المسئلة
جار بعينه في الترجيح بالظن والايات والاخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة الى
الحجية والى المرجحية وقد عرفت في الترجيح بالقياس ان المرجح يجعل حكما شرعيا لم يكن مع عدم وجوده
العمل بموافقة عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير والرجوع الى الاصل الموافق للاخر هذا ولكن الذي
يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن وليعلم اولا ان محل الكلام كما عرفت في غير
المقامات الثلاثة اعني الجبر والوهن والترجيح هو الظن الذي لم يعلم اعتباره فالترجيح به من حيث السند والدلالة
ترجيح بامر خارجي وهذا لا دخل له بمسئلة اخرى اتفاقية وهي وجوب العمل باقوى الدليلين وارجحهما فان
الكلام فيها في ترجيح احد الخبرين الذي يكون بنفسه اقوى من الاخر من حيث السند كالاعدلية والافقهية والاسندية
او الاشهرية رواية او غير ذلك او من حيث الدلالة كالعام على المطلق والحقيقة على المجاز والمجاز على الاضمار
وغير ذلك وبعبارة اخرى الترجيح بالمرجحات الداخلية اتفاقي واستفاض نقل الاجماع من الخاصة والعامة
على وجوب العمل باقوى الدليلين عن الاخر والكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون احد
الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر نعم لو كشف تلك الامارة عن مزية داخلية
لاحد الخبرين على الاخر من حيث سنده او دلالته دخلت في المسئلة الاتفاقية ووجب الاخذ بها لان
العمل بالراجح من الدليلين واجب اجماعا سواء علم وجه الرجحان تفصيلا ام لم يعلم الا اجمالا ومن هنا
ظهر ان الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول اذا كشفا عن مزية داخلية في سند احد الخبرين او دلالته مما
لا ينبغي الخلاف فيه نعم لو لم يكشفا عن ذلك الا ظنا ففي حجيته والحاقه بالمرجح الخارجي وجهان اقواهما
الاول كما سيجيء وكيف كان فالذي يمكن ان يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الاول قاعدة

الاشتغال

الاشتغال الدائر الامر بين التخيير وتعيين الموافق للظن توهم انه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط
اللازم في المسئلة الفرعية فيعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية بل يرجح عليه في مثل المقام كما نبهنا عليه
عند الكلام في معمّمات نتيجة دليل الانسداد مدفوع بان المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بما وافق
الاحتياط من الخبرين ولا الظن لان الاخذ به ان كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط فقد ورد عليه
حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط وبرائة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل
بالخبر المخالف له ولهذا يحكم بالتخيير ايضا وان كان احدهما موافقا للاستصحاب والاخر مخالفا اذ كما ان الدليل
المعين للعمل به يكون حاكما على الاصول كذلك الدليل المخير في العمل به ومعاضده وان كان من جهة بعض الاخبار
الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه ما تقرر في محله من عدم نهوض تلك
الاخبار لتخصيص الاخبار الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه ما تقرر في
محله من عدم نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار الدالة على التخيير بل هنا كلام اخر وهو ان حجية الخبر المرجوح
في المقام وجواز الاخذ به يحتاج الى توقيف اذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كل المتعارضين بعد فرض
امتناع العمل بكل منهما فيجب الاخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك ولبس المقام مقام التكليف
المردد بين التعيين والتخيير حتى يبنى على مسئلة البرائة والاشتغال وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث
التراجيح ان شاء الله تعالى الثاني ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فانهم يستدلون
في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته للظن بمطابقة احد الدليلين للواقع فكان الكبرى
وهي وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على احد الدليلين مسلمة عندهم وربما يستفاد ذلك من الاجماعات
المستفيضة على وجوب الاخذ باقوى المتعارضين الا انه يشكل بما ذكرنا من ان الظاهر ان المراد بالدليلين قوة
ما كان كذلك في نفسه ولو انكشف امر خارجي عن ذلك كعمل الاكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلا
فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لامارة غير معتبرة كالاستقراء والاولوية الظنية مثلا على تقدير
عدم اعتبارهما فان الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الاجماعات وان كان بعض ادلتهم الاخر قد يفيد العموم
لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح الا انه لا يبعد ان يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا مجرد
المرجوح بحسب الواقع والا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلا نعم الانصاف ان بعض كلماتهم يستفاد
منه ان العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون احد الخبرين بواسطة المرجح اقرب الى الواقع من مضمون الاخر
وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس فمنها ما تقدم عن المعارج
من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له اقرب الى الواقع من مضمون الاخر ومنها ما
ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر فان مرجع ما ذكروه فيها لتقديم احدهما على الاخر الى الظن
بموافقة احدهما لحكم الله الواقعي الا ان يقال ان هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا او ناقلا او

ماذكروه فى ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف معللين بان الاكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الاقل وفى ترجيحهم
بعمل علماء المدينة الآن نعم ان ذلك ايضا كاشف عن مرجح داخلى فى احد الخبرين وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب الظن
القوى بل القطع بان بنائهم على الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب قربه الى الصواب سواء كان لامر راجع الى نفسه
او لاحتفافه بامارة اجنبية توجب قوة مضمونها ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بحجية
مطلق الظن المطابق لمضمون احد الخبرين فلا اقل من كونه مظنونا والظن بوجوب العمل به فى مقابل التخيير ان لم يجب
العمل به فى مقام الاصول وسيجيء بيان ذلك ان شاء الله الثالث ما يظهر من بعض الاخبار من ان المناط فى الترجيح كون
احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلى كالاعدلية مثلا او لمرجح خارجى كمطابقته لامارة
توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر مثل ما دل على الترجيح بالاصدقية فى الحديث كما فى مقبولة
ابن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها فى احتمال كون العبرة بالظن الحاصل
من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البينة دون الحاصل من مطلق الوثاقة لان صفة
الصدق ليست الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية
من اى سبب حصلت ومنها ما دل على ترجيح اوثق الخبرين فان معنى الاوثقية شدة الاعتماد عليه وليس الا لكونه
اوثق فاذا حصل هذا المعنى فى احد الخبرين من مرجح خارجى اتبع ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور
ما دل على ترجيح احد الخبرين على الآخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور
الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان
طرح الآخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب فى بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل
ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما تقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك هما
معا مشهوران فحاصل المرجح هو ثبوت الريب فى الخبر الغير المشهور وانتفاؤه فى الآخر فيكون المشهور
من الامر البين الرشد وغيره من الامر المشكل لا بين الغى كما توهم وليس المراد به نفى الريب من جميع الجهات
لان الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة بل المراد وجود ريب فى غير المشهور يكون منفيا فى الخبر
المشهور وهو احتمال وروده على بعض الوجوه او عدم صدوره رأسا وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوما
لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضا من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة فى غير المشهور غاية الامر كونه
فى المشهور فى غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحا وفى غير المشهور احتمالا يصدق عليه الريب عرفا
وح فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة خبر المجمع على روايته الى الخبر الذى
اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض او كان راويه اعدل واصدق من راوى معارضه
المجمع عليه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى
معارضه تلك النسبة ولعله لذلك علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بان ذلك لا يحتمل الا التقية

[illegible]

وهذا يحتمل التقية لان الريب الموجود فى الثانى منتف فى الاول وكذا كثير من المرجحات الراجعة الى وجود
احتمال فى احدهما مفقود علما او ظنا فى الآخر فتدبر فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد فى
الآخر او يوجد ولا يعتد به لضعفه بالنسبة فذاك الآخر مقدم عليه واظهر من ذلك كله فى افادة الترجيح
بمطلق الظن ما دل عن الاخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فى الترجيح بها
احد وجهين احدهما كون الخبر المخالف ابعد من التقية كما علل به الشيخ والمحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينة
خارجية توجب ابعدية احدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء بل يستفاد منه عدم اعتبار
الظن فى الترجيح بل يكفى تطرق احتمال غير بعيد فى احد الخبرين بعيد فى الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال
على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالنسبة الى معارضه لكن هذا الوجه لم ينص عليه فى الاخبار وانما
هو شيء مستنبط منها ذكره الشيخ ومن تأخر عنه نعم قوله عليه السلام فى رواية عبيد بن زرارة ما سمعته منى يشبه
قول الناس ففيه التقية وما سمعته منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه يدل على ذلك الثانى كون الخبر
المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر و
الثانى كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه لما نحن فيه منصوص فى الاخبار مثل
تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام فان الرشد فى خلافهم وما خالف العامة ففيه الرشاد فان هذه القضية
قضية غالبية لا دائمية فيدل على انه يكفى فى الترجيح الظن بكون الرشد فى مضمون احد الخبرين ويدل
على هذا التعليل ايضا ما ورد فى صورة عدم وجدان المفتى بالحق فى البلد من قوله ائت فقيه البلد فاستفته
فى امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من الكل فى التعليل بالوجه المذكور مرفوعة
ابى اسحق الارجانى الى ابى عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادرى
فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير
المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذى لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس ويصدق
هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة عليهم السلام على هذا النحو تبعا لسلفهم حتى ان ابا حنيفة حكى عنه انه قال
خالفت جعفرا فى كل ما يقول او يفعل لكنى لا ادرى هل يغمض عينيه فى الركوع والسجود او يفتحهما وحاصل
ان تعليل الاخذ بخلاف العامة فى هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع حتى انه يجعل دليلا مستقلا
عند فقد من يرجع اليه فى البلد ظاهر فى وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة فى كون مضمونه
مظنة الرشد فاذا انضم هذا الظهور الى الظهور الذى ادعيناه فى روايات الترجيح بالاصدقية و
الاوثقية فالظاهر انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار
العلاجية هو الذى دعى اصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الآخر بل يوجب بعد احدهما
من مزية مفقودة فى الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق فى احدهما ابعد منه فى الآخر كما هو كذلك فى كثير من المرجحات

كما ظنه بعض المتأخرين من اصحابنا على العلامة وغيرهم قدهم من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في المحل ثم ان الاستفادة التي ذكرناها ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلا اشكال في الاعتماد عليها وان لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن الا مجرد الاشعار كان موهنا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا اقل من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة في الاخبار غير وافية مع ان تلك الاخبار يعارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الاعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا فينحصر الامر في العمل بالظن بالمرجح فكل ما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب ترك الترجيح او العمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع رجح غيره عليه والاول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء على احدهما لاجل تعذر العلم وقبحه بديهي وح فاذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به هذا ولكن للمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة كالتراجيح الراجعة الى الدلالة التي دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص والاظهر على الظاهر بيان ذلك ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما الى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد واحد فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح الا بقوة الدلالة لا بمطابقة احدهما لظن خارجي غير معتبر ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن بل يرجع فيه الى الاصول والقواعد فهذا كاشف عن ان الحكم فيهما ذلك من اول الامر للتساقط لاجمال الدلالة وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا التعارض على قسمين احدهما ما يمكن الرجوع فيه الى اصل او عموم كتاب او سنة مطابق لاحدهما وهذا القسم يرجع فيه الى ذلك العموم او الاصل وان كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا لامارة خارجية وذلك لان العمل بالعموم والاصل يقيني لا يرفع اليد عنه الا بوارد يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله والمفروض ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على العموم والاصل والقسم الثاني ما لا يكون كذلك وهذا اقل قليل بين المتعارضات فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق احدهما لم يلزم محذور نعم الاحتياط يقتضي الاخذ بما يطابق الظن خصوصا مع ان مبنى المسألة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد

بالظن الفعلي ولا بعدم الظن على خلافه والدليل على هذا الاطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة او نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة فان اثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وان لم نقل بحجية الشهرة ولذا قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل وموافقة الاصحاب من غير دليل اشكل وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالاخذ بالمظنون في مقابل التخيير واما في مقابل العمل بالاصول فان كان الاصل مثبتا للاحتياط كالاحتياط اللازم في بعض الموارد فالاحوط العمل بالاصل وان كان نافيا للتكليف كاصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف او مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كاصالة الفساد في باب المعاملات ونحو ذلك ففيه الاشكال وفي باب التراجيح تتمة المقال والله العالم بحقيقة الحال والحمد لله اولا وآخرا وصلى الله على محمد وآله باطنا وظاهرا

المقصد الثالث

من مقاصد هذا الكتاب في الشك قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع بحكمه الشرعي واما ان يحصل له الظن واما ان يحصل له الشك وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل والظن يمكن ان يعتبر في متعلقه لكونه كاشفا عنه ظنا لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعا وهو غير واقع الا في الجملة وقد ذكرنا موارد وقوعه في الاحكام الشرعية في الجزء الاول من هذا الكتاب واما الشك فلما لم يمكن فيه كشف اصلا لم يعقل ان يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي ايضا لانه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة الى ذلك الحكم المشكوك فيه لان موضوع هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلا شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم الوارد متأخرا طبعا عن ذلك فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر وواقعي ثانوي لانه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلا واما ما دل على الحكم الاول علما او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادي كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتي وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد ثم ان الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الاصل وهو الشك بوجود الدليل الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن

المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فاذا علمنا بالثاني لكونه علميا والمفروض سلامته عن معارضة الاول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره ومن هنا كان اطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحا لان الترجيح فرع المعارضة وكذلك اطلاق الخاص على الدليل والعام على الاصل فيقال يخصص الاصل بالدليل او يخرج عن الاصل بالدليل ويمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة الى الادلة الغير العلمية بان يقال ان مؤدى اصل البرائة مثلا انه اذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم وهذا عام ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الامارة العلمية المقابلة للاصل انه اذا قامت تلك الامارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام وهذا اخص من دليل اصل البرائة مثلا فيخرج به عنه وكون دليل تلك الامارة اعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد اصل البرائة لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة بين مواردها توضيح ذلك ان كون الدليل رافعا لموضوع الاصل وهو الشك انما يصح في الدليل العلمي حيث ان وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكا فيه واما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الاصل وهو عدم العلم واما الدليل الدال على اعتباره فهو وان كان علميا الا انه لا يفيد الا حكما ظاهريا نظير مفاد الاصل اذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل فكما ان قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة مثلا على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث انه مظنون مطلقا او بهذه الامارة ولذا اشتهر ان علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه ظني وكبرى برهانية وهي كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري فاذا كان مفاد الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الامارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محالة فاذا بني على العمل بتلك الامارة كان فيه خروج عن عموم الاصل وتخصيص له لا محالة هذا ولكن التحقيق ان دليل تلك الامارة وان لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل لا مخصص له كما سيتضح ان شاء الله على ان ذلك انما يتم بالنسبة الى الادلة الشرعية واما الادلة العقلية القائمة على البرائة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلة الظنية واضح لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو واضح واما التخيير فهو اصل عقلي لا غير كما سيتضح ان شاء الله واعلم ان المقصود بالكلام في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وان تضمنت حكم الشبهة في الموضوع وهي منحصرة في اربعة اصل البرائة واصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب بناء على كونه ظاهريا ثبت التعبد من الاخبار اذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي واما الاصول

المتمحضة لحكم الشبهة في الموضوع كاصالة الصحة واصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها الا لمناسبة يقتضيها المقام ثم ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني هو مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل والاول مورد الاحتياط والثاني مورد البرائة وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتداخل لان المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة ثم ان تمام الكلام في الاصول الاربعة يحصل باشباعه في مقامين احدهما حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة الثاني حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب

اما المقام الاول فيقع الكلام فيه في موضعين لان الشك اما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الالزام وان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم واما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شيء وشك بين تعلقه بالظهر والجمعة او علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب والموضع الاول يقع الكلام فيه في مطالب لان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب وصور الاشتباه كثيرة وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام او اختصاص الخلاف في البرائة والاحتياط به فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة الى تعميم العنوان ثم متعلق التكليف المشكوك اما ان يكون فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه واما ان يكون فعلا جزئيا متعلقا للحكم الجزئي كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرا ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الامور الخارجية ومنشؤه في الاول اما عدم النص في المسئلة كمسئلة شرب التتن واما ان يكون اجمال النص كدوران الامر في قوله تع حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف مثلا واما ان يكون تعارض النصين ومنه الاية المذكورة بناء على تواتر القراءات وتوضيح احكام هذه الاقسام في ضمن مطالب المطلب الاول دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلثة الباقية الثاني دورانه بين الوجوب وغير التحريم الثالث دوران الامر بين الوجوب والتحريم

فالمطلب الاول فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب قد عرفت ان متعلق الشك تارة الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص او اجماله او تعارضه واخرى الواقعة الجزئية فهنا اربع مسائل

الاولى فيما لا نص فيه وقد اختلف فيه على ما يرجع الى قولين احدهما اباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك والثاني وجوب الترك ويعبر عنه بالاحتياط والاول منسوب الى المجتهدين والثاني الى معظم الاخباريين وربما نسب اليهم اقوال اربعة التحريم ظاهرا والتحريم واقعا والتوقف

والاحتياط ولا يبعد ان يكون تغايرهما باعتبار تغاير النشؤ ويحتمل الفرق بينهما او بين بعضها من وجوه اخر تاتي
بعد ذكر ادلة الاخباريين احتج للقول الاول بالادلة الاربعة فمن الكتاب آيات منها قوله تع لا يكلف الله
نفسا الا ما آتيها قيل دلالتها واضحة وفيه انها غير ظاهرة فان حقيقة الايتاء الاعطاء فاما ان يراد بالموصول
المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتيه الله فالمعنى ان سبحانه لا يكلف العبد الا
دفع ما اعطي من المال واما ان يراد نفس فعل الشيء او تركه بقرينة ايقاع التكليف عليه فاعطاؤه كناية عن
الاقدار عليه فيدل على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسي قده وهذا المعنى اظهر واشمل لان الانفاق من
الميسور داخل فيما آتيه الله وكيف كان فمن المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور والا لم ينازع في وقوع
التكليف به احد من المسلمين وان نازعت الاشاعرة في امكانه نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان
ايتاؤه عبارة عن الاعلام به لكن ارادته بالخصوص تنافي مورد الاية وارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم
استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم نعم في
رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله ع قال قلت له هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها لكنه لا ينفع في المطلب لان نفس المعرفة بالله غير مقدور
قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج الى ارادة الاعلام من الايتاء في الاية وسيجيء زيادة توضيح لذلك
في ذكر الدليل العقلي انش ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنها
قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف لانه يكون به
غالبا كما في قولك لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن فانه كناية عن دخول الوقت او عبارة عن
البيان النقلي ويخصص العموم بغير المستقلات ويلتزم بوجوب التاكيد وعدم حسن العقاب الا مع اللطف
بتاييد العقل بالنقل وان حسن الذم بناء على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح به البعض وعلى
اي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان وفيه ان ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث
فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة ثم انه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك
بالاية في المقام وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بان نفي فعلية التعذيب اعم من
نفي الاستحقاق فان الاخبار بنفي التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعا فلا وجه للثاني وان لم يدل فلا وجه للاول
ويمكن دفعه بان عدم الفعلية يكفي في هذا المقام لان الخصم يدعي ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك
فعلا من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة ادلتهم ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق
على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام التكلم في الملازمة فان المقصود فيه اثبات
الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار حيث قيل انه محرم
معفو عنه وكما في العزم على المعصية على احتمال نعم لو فرض هناك اجماع على انه لو انتفت الفعلية انتفى الا

كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسئلة لجاز التمسك به هناك والانصاف ان الاية لا دلالة لها على المطلب
في المقامين **ومنها** قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون اي ما
يجتنبونه من الافعال والتروك وظاهرها انه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الاسلام الا بعد ما يبين
لهم وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ما تقدم في الاية السابقة
مع ان دلالتها اضعف من حيث ان توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم الا بالفحوى
ومنها قوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وفي دلالتها تامل ظاهر ويرد على
الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا فلا ينافي
ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به الا
عن دليل علمي وهذه الايات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الاصل بالنسبة اليه
كما لا يخفى **ومنها** قوله تع مخاطبا لنبيه ص ملقنا اياه طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم
الله افتراء عليه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
فابطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي اوحى الله اليه وعدم وجدانه ذلك فيما اوحي اليه وان
كان دليلا قطعيا على عدم الوجود الا ان في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في ابطال الحكم
بالحرمة لكن الانصاف ان غاية الامر ان يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان اشارة
الى المطلب واما الدلالة فلا ولذا قال في الوافية وفي الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل
قبل الشرع مع انه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الاحكام
يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما بقي بايدينا من احكام الله تع بعد العلم باختفاء كثير منها عنا وسياتي
توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العملي على هذا المطلب **ومنها** قوله تع وما لكم الا تاكلوا مما ذكر
اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه ولعل هذه
الاية اظهر من سابقتها لان السابقة دلت على انه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحي الى النبي
وهذه تدل على انه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وان لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب
الاحتياط ايضا الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على الالتزام
بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب ان اللازم من ذلك
العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا فالتوبيخ في محله والانصاف ما ذكرنا من ان الايات المذكورة لا تنهض
على ابطال القول بوجوب الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا
او عموما بالعقل او النقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وانما اوجب الاحتياط من اوجبه بزعم قيام الدليل
العقلي او النقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل ومعارضته بما يدل على الرخصة وعدم

هو اخبار بوقوع الخذلان [illegible]
البيان في الامم السابقة [illegible]
[illegible] قبل الطلب [illegible]
مع قطع النظر عن ضعف [illegible]
[illegible] يستلزم للمطلب الا بالفحوى
نعم ان الخذلان الذي [illegible]
دنيوي اذا كان متوقفا [illegible]
البيان فالعذاب الاخروي
لكونه رشحة للطريق اولى

[illegible] الى التقدم [illegible]
[illegible]
فهو مرتب على [illegible]
الدالة على وجوده [illegible]
وحقيقة رسوله ص [illegible]
[illegible] مقام [illegible]
في التعبير [illegible] الفروع منها
الى الشبهات يحتاج الى
التدبير [illegible]

[illegible] ان هذه الاية [illegible]
[illegible]
ان الشرع [illegible]
لا يجوز الحكم بالحرمة واما اثبات [illegible]
[illegible]

وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه اما الآيات المذكورة فهي بعض الاخبار الآتية لا تنهض لذلك ضرورة
انه اذا فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل ان يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة
لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة **واما السنة** فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة **منها** المروي عن
النبي ص بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخبر فان حرمة شرب التتن مثلا مما لا يعلمون فهي مرفوعة
عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطاء والنسيان رفع آثارهما او خصوص المؤاخذة فهو نظير قوله ع ما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم ويمكن ان يورد عليه بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو
الموضوع اعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات
الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع
والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من
آثارها فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال ان اثر حرمة شرب التتن
مثلا المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة عنهم لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس
المذكورات والحاصل ان المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار في كل
واحد من التسعة وهو الاقرب اعتبارا الى المعنى الحقيقي وان يكون في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه وان
يقدر المؤاخذة في الكل وهذا اقرب عرفا من الاول واظهر من الثاني ايضا لان الظاهر ان نسبة الرفع
الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد من الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة
على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك ايضا نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن
الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعا عن ابي الحسن ع في الرجل
يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال لا قال رسول الله ص وضع
عن امتي ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وان
كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضا الا ان استشهاد الامام ع على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف
بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكن النبوي المحكي في كلام الامام ع
مختص بثلثة من التسعة فلعل نفي جميع الآثار مختص بها فتامل ومما يؤيد ارادة العموم ظهور كون رفع
كل واحد من التسعة من خواص امة النبي ص اذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة اشكل الامر في كثير من تلك الامور
من حيث ان العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص له بامة النبي ص على ما يظهر من الرواية
والقول بان الاختصاص باعتبار رفع المجموع وان لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام لكن
الذي يهون الامر في الرواية جريان هذا الاشكال في الكتاب العزيز ايضا فان موارد الاشكال فيها وهي الخطاء

والنسيان

والنسيان وما لا يطاق هي بعينها ما استوهبها النبي ص من ربه جل ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه
في القرآن بقوله تع ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به والذي يحسم اصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور
بقول مطلق فان الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما لا
يعلمون مع امكان الاحتياط وكذا التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق في الرواية
هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه اصلا كالطيران في الهواء واما في الآية فلا يبعد ان يراد به العذاب
والعقوبة فمعنى لا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة وبالجملة فتأييد ارادة رفع جميع
الآثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا واضعف منه وهن ارادة العموم بلزوم
كثرة الاضمار وقلة الاضمار اولى وهو كما ترى وان ذكره بعض الفحول ولعله اراد بذلك ان المتيقن رفع المؤاخذة
ورفع ما عداه يحتاج الى دليل قطعي وفيه انه انما يحسن الرجوع اليه بعد الاعتراف باجمال الرواية لا لاثبات
ظهورها في رفع المؤاخذة الا ان يراد اثبات ظهورها من حيث ان حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص
في عموم الادلة المثبتة للآثار وتلك الامور وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها فعموم تلك الادلة مبين
لتلك الرواية فان المخصص اذا كان مجملا من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته كان
عموم العام بالنسبة الى التخصيص المشكوك فيه مبينا لاجماله فتأمل واضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم
تخصيص كثير من الآثار بل اكثرها حيث انها لا ترتفع بالخطأ والنسيان واخواتهما وهو ناش عن عدم تحصيل
معنى الرواية كما هو حقه فاعلم انه اذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه
العنوانات من حيث هي اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين
كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ ووجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان بعض الاجزاء وليس المراد
رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ مثل قوله من تعمد الافطار فعليه كذا لان هذا الاثر يرتفع
بنفسه في صورة الخطأ بل المراد ان الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد قد رفعها الشارع
عن ذلك الفعل اذا صدر خطأ ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع لانها هي
القابلة للارتفاع برفعه واما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية فلا تدل الرواية على رفعها ولا
رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعم الدفع
ولو بان يوجه التكليف على وجه يختص بالعامد وسيجيء بيانه فان قلت على ما ذكرت يخرج اثر التكليف فيما لا
يعلمون عن مورد الرواية لان استحقاق العقاب اثر عقلي له مع انه متفرع على المخالفة بقيد العمد اذ مناطه اعني
المعصية لا يتحقق الا بذلك واما نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية والحاصل انه ليس فيما
لا يعلمون اثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل

قلت قد عرفت ان المراد برفع التكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام المقتضى له سواء كان هناك دليل يثبته لولا الرفع ام لا فالرفع هنا نظير رفع الحرج فى الشريعة وح فاذا فرضنا انه لا يقبح فى العقل ان يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف كفى فى صدق الرفع وهكذا الكلام فى الخطاء والنسيان فلا يشترط فى تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف فى حال العمد وغيره نعم لو قبح عقلا المؤاخذة على الترك كما فى الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن فى حقه رفع اصلا اذ ليس من شانه ان يوجه اليه التكليف وح فنقول معنى رفع اثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب اذا افضى ترك التحفظ الى الوقوع فى الحرام الواقعى وكذا الكلام فى رفع اثر النسيان والخطا فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا فليس فى التكليف بما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل والحاصل ان المرتفع فيما لا يعلمون واشباهه مما لا يشملها ادلة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا يقع فى مخالفة الحرام الواقعى ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع اولا وبالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول ونظير ذلك ما ربما يقال فى رد من تمسك على عدم وجوب الاعادة على من صلى فى النجاسة ناسيا بعموم حديث الرفع من ان وجوب الاعادة وان كان حكما شرعيا الا انه مترتب على مخالفة المأتى به للمامور به الموجب لبقاء الامر الاول وهى ليست من الاثار الشرعية للنسيان وقد تقدم ان الرواية لا تدل على رفع الاثار الغير المجعولة ولا الاثار الشرعية المترتبة عليها كوجوب الاعادة فيما نحن فيه ويرده ما تقدم فى نظيره من ان الرفع راجع الى شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسى فيقال بحكم حديث الرفع ان شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر فيصير صلوة الناسى فى النجاسة مطابقة للمامور به فلا يجب الاعادة وكذلك الكلام فى الجزء المنسى فتامل **واعلم** ايضا انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الاثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون فى رفعه ما ينافى الامتنان على الامة كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسيانا او خطا لا يرتفع معه الضمان وكذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل فى عموم ما اضطروا اليه اذ لا امتنان فى دفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الالهية المسوغة لرفع الضرر واما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن فى مورد حق الناس اعنى العتق والصدقة فرفع اثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء لا اضرارا بهم وكذلك رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلق باضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافى الامتنان وليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافى ترخيصه الامتنان على العباد فان الضرر اولا وبالذات متوجه على الغير بمقتضى ارادة المكره بالكسر لا على المكره بالفتح فافهم **بقى فى المقام** شئ وان لم يكن مربوطا به وهو ان النبوى المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته وظاهره رفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته لظاهر الاخبار الكثيرة

ويمكن

ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد اثره باللسان او غيره بجعل عدم النطق باللسان قيدا له ايضا ويؤيده تاخير الحسد عن الكل فى مرفوعة النهدى عن ابى عبد الله عليه السلام المروية فى اواخر ابواب الكفر والايمان من اصول الكافى قال قال رسول الله ص وضع عن امتى تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة فى التفكر فى الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد الحديث ولعل الاقتصار فى النبوى الاول على قوله ما لم ينطق لكونه ادنى مراتب الاظهار وروى ثلثة لا يسلم منها احد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق والبغى عبارة عن استعمال الحسد وسياتى فى رواية الخصال ان المؤمن لا يستعمل حسده ولذلك عد فى الدروس من الكبائر فى باب الشهادات بغض المؤمن واظهار الحسد لا نفسه وفى الشرايع ان الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن والتظاهر بذلك قادح فى العدالة والانصاف ان فى كثير من اخبار الحسد اشارة الى ذلك واما الطيرة بفتح الياء وقد تسكن فهى فى الاصل التشأم بالطير لان اكثر تشأم العرب كان به خصوصا الغراب والمراد اما رفع المؤاخذة عليها ويؤيده ما روى من ان الطيرة شرك وانما يذهبه التوكل واما رفع اثرها لان التطير كان يصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع واما الوسوسة فى التفكر فى الخلق كما فى النبوى الثانى او التفكر فى الوسوسة فيه كما فى الاول فهما واحد والاول انسب ولعل الثانى اشتباه من الراوى والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره فى امر الخلقة وقد استفاضت الاخبار بالعفو عنه ففى صحيحة جميل بن دراج قلت لابى عبد الله ع انه يقع فى قلبى امر عظيم فقال قل لا اله الا الله قال جميل فكلما وقع فى قلبى شئ قلت لا اله الا الله فذهب عنى وفى رواية حمران عن ابى عبد الله ع عن الوسوسة وان كثرت قال لا شئ فيها تقول لا اله الا الله وفى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام جاء رجل الى النبى ص فقال يا رسول الله انى هلكت فقال له اتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال لك الله من خلقه فقال اى والذى بعثك بالحق قال كذا فقال ص ذاك والله محض الايمان قال ابن ابى عمير حدثت بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فقال حدثنى ابى عن ابى عبد الله ع ان رسول الله ص انما عنى بقوله هذا محض الايمان خوفه ان يكون قد هلك حيث عرض فى قلبه ذلك وفى رواية اخرى عنه ص والذى بعثنى بالحق ان هذا لصريح الايمان فاذا وجدتموه فقولوا امنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة الا بالله وفى اخرى عنه ص ان الشيطان اتاكم من قبل الاعمال فلم يقو عليكم فاتاكم من هذا الوجه لكى يستزلكم فاذا كان كذلك فليذكر احدكم الله وحده ويحتمل ان يراد بالوسوسة فى الخلق الوسوسة فى امور الناس وسوء الظن بهم وهذا انسب بقوله ما لم ينطق بشفته ثم هذا الذى ذكرنا هو الظاهر المعروف فى معنى الثلثة الاخيرة المذكورة فى الصحيحة وفى الخصال بسند فيه رفع عن ابى عبد الله ع قال ثلث لم يعر منها نبى فمن دونه الطيرة والحسد والتفكر فى الوسوسة فى الخلق وذكر الصدوق ره فى تفسيرها ان المراد بالطيرة التطير بالنبى ص والمؤمن لا تطيره عليه كما حكى الله عز وجل عن الكفار قالوا اطيرنا بك وبمن معك والمراد بالحسد ان يحسد لا ان يحسد غيره كما قال الله

تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله والمراد بالتفكر ابتلاء الانبياء ع بالتامل لو سوسة لا غير ذلك كما
حكى الله عن الوليد بن المغيرة انه فكر وقدر فقتل كيف قدر فافهم وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف
عما يقتضيه وضع الرسالة **ومنها** قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المحجوب حرمة
شرب التتن فهي موضوعة عن العباد وفيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عليهم من
معصية من عصى الله في كتمان الحق او ستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولينا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه
ان الله حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا
تتكلفوها رحمة من الله لكم **ومنها** قوله ع الناس في سعة ما لا يعلمون فان كلمة ما اما موصولة اضيف اليه
السعة واما مصدرية ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطلوب وفيه ما تقدم في الآيات من ان الاخباريين لا ينكرون عدم
وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع **ومنها** رواية
عبد الاعلى عن الصادق ع قال سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا بناء على ان المراد بالشيء الاول فرد معين
مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول
واما بناء على ارادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئا **ومنها** قوله ع ايما امرء ركب
امرا بجهالة فلا شيء عليه وفيه ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد
الصواب او الغفلة عن الواقع فلا يعم صورة التردد في كون فعله صوابا او خطأ ويؤيده ان تعميم الجهالة لصورة
التردد يحوج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه يأبى عن التخصيص فتأمل **ومنها** قوله ع
ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما
لا ينكره الاخباريون **ومنها** قوله ع في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي استدل به الصدوق
على جواز القنوت بالفارسية واستنده اليه في اماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية
ودلالته على المطلوب اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر ارادة ورود النهي في الشيء
من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسندا وجب
ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى
ما يقتضيه قاعدة التعارض وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيمن تزوج امرأة في عدتها قال
اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت
باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة قال احدى الجهالتين
اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو في
الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وفيه ان الجهل بكونها في
العدة ان كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها فان كان الشك في اصل الانقضاء مع العلم

بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز في الاذهان عدم الجواز
ومنه يعلم انه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها وليس معذورا فيها اتفاقا
لاصالة بقاء العدة واحكامها بل في رواية اخرى انه اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فالمراد من المعذورية
عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة ويشهد له ايضا قوله ع بعد قوله نعم اذا انقضت عدتها
فهو معذور في ان يتزوجها وكذا مع الجهل باصل العدة لوجوب الفحص واصالة عدم تاثير العقد
خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل هذا ان كان الجاهل ملتفتا شاكا وان
كان غافلا او معتقدا للجواز فهو خارج عن مسألة البرائة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل
تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله ع لانه لا يقدر الخ وان كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل
يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل الا انه اشكال يرد على الرواية على
تقديري وحاصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه وفي دفعه وقد يستدل على المطلب اخذا من
الشهيد في الذكرى بقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وقرر
الاستدلال كما في شرح الوافية ان معنى الحديث ان كل فعل من الافعال التي تتصف بالحل والحرمة
وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من
الحل والحرمة فهو حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق
بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز
بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما
فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه
ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين
ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه يكون من جملة الافعال
التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير
معلوم انتهى اقول الظاهر ان المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى ولحم الحمير على ما مثل بهما اذ لا
يستقيم ارجاع الضمير في منه اليهما لكن لفظة منه ليس في بعض النسخ وايضا الظاهر ان المراد بقوله ع فيه حلال
وحرام كونه منقسما اليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما اذ لا تقسيم مع الترديد اصلا لا ذهنا ولا
خارجا وكون الشيء مقسما لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل خصوصا مع قوله قده انه يجوز
لنا ذلك لان التقسيم الى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم امر لازم قهري لا جائز لنا وعلى ما ذكرنا

فالمعنى والله العالم ان كل كلى فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة فهذا الكلى
لك حلال الى ان تعرف القسم الحرام معينا فى الخارج فتدعه وعلى الاستخدام يكون المراد ان كل جزئى خارجى
فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى الخارج فتدعه
وعلى اى تقدير فالرواية مختصة بالشبهة فى الموضوع واما ما ذكره المستدل من ان المراد من وجود الحلال والحرام
فيه احتماله وصلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية ولضمير منه ولو على الاستخدام ثم الظاهر ان ذكر هذا
القيد مع تمام الكلام بدونه كما فى قوله عليه السلام فى رواية اخرى كل شىء لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان منشأ الاشتباه
الذى يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف كما ان الاحتراز عن المذكورات فى كلام المستدل ايضا يحصل بذلك ومنه يظهر فساد
ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية فى الانقسام الفعلى فلا يشمل مثل
شرب التتن من انا نفرض شيئا له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كاللحم فانه شىء فيه حلال وهو لحم
الغنم وحرام وهو لحم الخنزير فهذا الكلى المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالا حتى تعرف حرمته وجه الفساد ان
وجود القسمين فى اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له فى هذا الحكم اصلا ولا فى تحقق الموضوع
وتقييد الموضوع بقيد اجنبى لا دخل له فى الحكم ولا فى تحقق الموضوع مع خروج بعض الافراد منه مثل
شرب التتن حتى احتاج هذا المنتصر الى الحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد فى نوعه قسمان معلومان بالاجماع
المركب مستهجن جدا لا ينبغى صدوره عن متكلم فضلا عن الامام عليه السلام هذا مع ان اللازم مما ذكر عدم الحاجة الى
الاجماع المركب فان الشرب فيه قسمان شرب الماء وشرب البنج فشرب التتن كلحم الحمار بعينه وكذا جميع الافعال المجهولة
الحكم واما الفرق بين الشرب واللحم بان الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ينبغى ان يصغى اليه هذا
كله مضافا الى ان الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء ومعلوم ان
معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار وقد اورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال
وحرام فى معنيين احدهما انه قابل للاتصاف بهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا يقبل
الاتصاف بشىء منهما والثانى انه منقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما فى نفس الامر او عندنا وهو غير جائز ويلزمه
استعمال قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فى المعنيين ايضا لان المراد حتى تعرف من الادلة الشرعية اذا
اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من بينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل
انتهى وليته امرنا بالتأمل فى الايراد الاول ايضا ويمكن ارجاعه اليهما معا وهو الاولى هذه جملة ما استدل
به من الاخبار والانصاف ظهور بعضها فى الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه فى الشبهة التحريمية بحيث
لو فرض تمامية الاخبار الاتية للاحتياط وقعت المعارضة بينها لكن بعضها غير دال الا على عدم وجوب
الاحتياط لو لم يرد امر عام به فلا يعارض ما سيجىء من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سندا ودلالة
واما الاجماع فتقريره من وجهين الاول دعوى اجماع العلماء كلهم من المجتهدين والاخباريين على ان

الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلى او نقلى على تحريمه من حيث هو ولا تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هى البرائة و
عدم العقاب على الفعل وهذا الوجه لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلى والنقلى للحظر والاحتياط
فهو نظير حكم العقل الاتى الثانى دعوى الاجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو
عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه الاول ملاحظة فتاوى العلماء
فى موارد الفقه فانك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان ارباب التصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمة شىء
من الافعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه فى طى الاستدلال فى جميع الموارد حتى فى الشبهة الوجوبية التى اعترف
القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا بأس بالاشارة الى من وجدنا فى كلماتهم ما هو ظاهر فى هذا القول
فمنهم ثقة الاسلام الكلينى قده حيث صرح فى ديباجة الكافى بان الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم يلزم
الاحتياط مع ما ورد من الاخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان وما لم يرد فيه نص بوجوبه فى خصوص ما لا نص فيه
فالظاهر ان كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا ومنهم الصدوق قده فانه قال اعتقادنا ان الاشياء
على الاباحة حتى يرد النهى ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه لانه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته
لهم بل ربما يقول الذى اعتقده وافتى به بل استظهر من عبارته هذه انه من دين الامامية واما السيدان فقد
صرحا باستقلال العقل باباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة وصرحا ايضا فى مسئلة العمل بخبر الواحد انه
متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها الى حكم العقل واما الشيخ قده فانه وان ذهب وفاقا لشيخه
المفيد الى ان الاصل فى الاشياء من طريق العقل الوقف الا انه صرح فى العدة بان حكم الاشياء من طريق
العقل وان كان هو الوقف لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعى على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على
الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب واما من تأخر عن الشيخ قده كالحلبى والمحقق والعلامة والشهيدين
وغيرهم فحكمهم بالبرائة يعلم من راجع كتبهم وبالجملة فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وان كان ظاهر المعارج
نسبته الى جماعة ثم انه ربما نسب الى المحقق قده رجوعه عما فى المعارج الى ما فى المعتبر من التفصيل بين ما يعم
به البلوى وغيره وانه لا يقول بالبرائة فى الثانى وسيجىء الكلام فى هذه النسبة بعد ذكر الادلة ان شاء الله ومما ذكرنا
يظهر ان تخصيص بعض القول بالبرائة بمتأخرى الامامية مخالف للواقع وكانه ناش عما راى من السيد والشيخ من
التمسك بالاحتياط فى كثير من الموارد ويؤيده ما فى المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق
الى جماعة الثانى الاجماعات المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق وممن استظهر منه
ذلك الصدوق فى عبارته المتقدمة عن اعتقاداته وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلى فى اول السرائر حيث قال
بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع انه اذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فى المسئلة الشرعية عند المحققين الباحثين
عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل انتهى ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو اصل البرائة
وممن ادعى اطباق العلماء المحقق فى المعارج فى باب الاستصحاب وعنه فى المسائل المصرية ايضا فى توجيه نسبة

السيد الحسنى قده مبنا جواز ازالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه ان من اصلنا العمل بالاصل حتى يثبت
الناقل ولم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالمايعات فلولا كون الاصل اجماعيا لم يحسن من المحقق قده جعله
وجها للنسبة مقتضيا الى مذهبنا واما الشهرة فانما تتحقق بعد التتبع فى كلمات الاصحاب خصوصا فى الكتب الفقهية
ويكفى فى تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتاخرين الثالث الاجماع العملى الكاشف عن رضاء المعصوم ع
فان سيرة المسلمين من اول الشريعة بل فى كل شريعة على عدم الالتزام والالزام بترك ما يحتمل ورود النهى
عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس
ذلك الا لعدم احتياج الرخصة فى الفعل الى البيان وكفاية عدم وجدان النهى فيها قال المحقق على ما حكى
عنه ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع
ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شئ من الماكول والمشروب ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه
فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى اقول
ان كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مواخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط
عليه من الشارع لكنه راجع الى الدليل العقلى الاتى ولا ينبغى الاستشهاد له بخصوص اهل الشرايع بل
بناء كافة العقلاء وان لم يكونوا من اهل الشرايع على قبح ذلك وان كان الغرض منه ان بناء العقلاء
على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مواخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض
العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلا او فرض المولى فى التكاليف العرفية ممن يواخذ على الحرام
ولو صدر جهلا لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجئ الكلام
فيه الرابع من الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شئ من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء
كافة بقبح مواخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه اصلا بتحريمه ودعوى ان حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل بيان عقلى فلا يقبح بعده المواخذة مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا
يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن فى مورده تكليف فى
الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف فى الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده
فلا يصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لانها فرع
احتمال الضرر اعنى العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب
المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع فيه للتكليف فتردد المكلف به بين امرين كما فى الشبهة المحصورة
وما يشبهها هذا كله ان اريد بالضرر العقاب وان اريد به مضرة اخرى غير العقاب التى لا يتوقف ترتبها
على العلم فهو وان كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية
لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود

فلابد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك فى كونه من
مصاديق الضرر وسيجئ توضيحه فى الشبهة الموضوعية انشاء الله ثم انه ذكر السيد ابو المكارم قده فى الغنية ان التكليف
بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق وتبعه بعض من تاخر عنه فاستدل به فى مسئلة البرائة والظاهر ان المراد
به ما لا يطاق الامتثال به واتيانه بقصد الطاعة كما صرح جماعة من الخاصة والعامة فى دليل اشتراط التكليف
بالعلم والا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق
صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة او كون الغرض من التكليف مع الشك فيه اتيان الفعل لداعى حصول
الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للامر وهذا ممكن من الشاك وان لم يمكن من الغافل مدفوع
بانه ان قام دليل على وجوب اتيان الشاك فى التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية اغنى ذلك عن التكليف
بنفس الفعل والا لم ينفع التكليف المشكوك فى تحصيل الغرض المذكور والحاصل ان التكليف المجهول لا يصلح
لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقا وصدور الفعل من الفاعل احيانا لا لداعى التكليف لا يمكن ان يكون
غرضا للتكليف واعلم ان هذا الدليل العقلى كبعض ما تقدم من الادلة النقلية معلق على عدم تمامية
ادلة الاحتياط فلا يثبت به الا الاصل فى مسئلة البرائة ولا يعد من ادلتها بحيث يعارض اخبار الاحتياط
وقد يستدل على البرائة بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر او الجنون وفيه
ان الاستدلال به مبنى على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل البرائة بذلك فى الامارات
الدالة على الحكم الواقعى دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية وسيجئ عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن انشاء الله
واما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع فى المقام لان الثابت
بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب والمستصحب هنا ليس الا برائة الذمة من التكليف وعدم المنع
من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه والمطلوب فى الان اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما
يستلزم ذلك اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان
اليه حتى يامن العقل عن العقاب ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ومن المعلوم
ان المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة لان عدم استحقاق العقاب فى الاخرة ليس من اللوازم
المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع فى الظاهر واما الاذن والترخيص فى الفعل فهو وان كان امرا قابلا للجعل
ويستلزم انتفاء العقاب واقعا الا ان الاذن الشرعى ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من
المقارنات حيث ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة
لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الضدين بنفى الاخر باصالة العدم ومن هنا تبين
ان استدلال بعض من عرف بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم اثباته الا اللوازم
الشرعية فى هذا المقام باستصحاب البرائة منظور فيه نعم من قال باعتباره من باب الظن وانه يثبت

بالاستصحاب من باب التعبد كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية فلا بأس بما ذكره مع انه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب فتامل وبالجملة فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من ان يحتاج الى الاستصحاب ومنها ان الاحتياط عسر منفي وجوبه وفيه ان تعسره ليس الا من حيث كثرة موارده وهي ممنوعة لان مجراها عند الاخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة وهي عند الاكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط الى الحرج ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا عن لزوم محذور الحرج ويتضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي اقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة فراجع ومنها ان الاحتياط قد يتعذر كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة وفيه ما لا يخفى ولم ار ذكره الا في كلام شاذ لا يعبأ به احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلثة فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير علم فان الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث انه لم يؤذن فيه ولا يرد ذلك على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة وانما يتركون لاحتمال الحرمة وهذا بخلاف الارتكاب فانه لا يكون الا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الاباحة والاخرى ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع مثل ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تع واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والجواب اما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم مضافا الى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فبان فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والاخباريين ليس من ذلك واما عما عدا آية التهلكة فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة مع ان غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد قده واما عن آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق ومن السنة طوائف احديها ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات الثانية ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم وهي لا تحصى كثرة وظاهر التوقف المطلق السكون وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل وهو محصل قوله ع في بعض تلك الاخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فلا يرد على الاستدلال ان التوقف في

الحكم

الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين والافتاء بالحكم الظاهري منعا او ترخيصا مشترك كذلك والتوقف في العمل لا معنى له فنذكر بعض تلك الاخبار تيمنا منها مقبولة ابن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها بعد ذكر المرجحات اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ونحوها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع وزاد فيها ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي رواية الزهري والسكوني وعبد الاعلى الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه ورواية ابي شيبة عن احدهما ع وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي ص انه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة ان الاقتحام في الهلكة لا خير فيه اصلا مع ان جعله تعليلا لوجوب الارجاء في المقبولة وتمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب فمساقه مساق قول القائل اترك الاكل يوما خير من ان امنع منه سنة وقوله ع في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت لان اصلي بعد الوقت احب الي من ان اصلي قبل الوقت وقوله ع في مقام التقية لان افطر يوما من شهر رمضان فاقضيه احب الي من ان يضرب عنقي ونظيره في اخبار الشبهة قول علي ع في وصيته لابنه ع امسك عن طريق اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال ومنها موثقة حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه ع حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها رواية جميل عن الصادق ع عن آبائه ع انه قال رسول الله ص الامور ثلثة امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل ومنها رواية جابر عن ابي جعفر ع في وصيته لاصحابه اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وقوله ع في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الى غير ذلك مما ظاهره وجوب التوقف والجواب ان بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في التهلكة ولا يكون ذلك الا مع عدم معذورية الجاهل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام ع او الى الطرق المنصوبة منه ع كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن الطيار ورواية جابر ورواية المسمعي وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتكاله في الامور العلمية

على الاستنباطات العقلية الظنية او لكون المسئلة من الاعتقاديات كصفات الله ورسوله والائمة
صلوات الله وسلامه عليهم كما يظهر من قوله ع في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا
والتوقف في هذه المقامات واجب وبعضها ظاهر في الاستحباب مثل قوله ع اورع الناس من وقف عند الشبهة و
قوله ع لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقول امير المؤمنين ع من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان
له اترك والمعاصي حمى الله ومن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وفي رواية نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله ص
يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت
غنمه ان يقع في وسطه فدعوا المشتبهات وقوله من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وملخص الجواب عن جميع
الاحاديث انه لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد من قبيل اوامر الاطباء المقصود منها عدم الوقوع
في المضار اذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة
احيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة فان
كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهة
نظير الشبهة المحصورة ونحوها او كان المكلف قادرا على الفحص وازالة الشبهة بالرجوع الى الامام ع او الطرق
المنصوبة او كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى
عن ذلك بقوله ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما
يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية والشواذ النقلية الى العقاب بل الى الخلود فيه اذا وقع
التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسئلة ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا
وشرعا من باب الارشاد كاوامر الطبيب بترك المضار وان كان الهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير العقاب
سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة اقرب الى ارتكاب المعصية كما دل عليه غير واحد من
الاخبار المتقدمة ام دنيوية كارتكاب اموال الظلمة فمجرد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته
واقعا والمفروض ان الامر بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لان المفروض
كونه للارشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبهة
لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل
لان الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الاخروية باتفاق الاخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة
على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة
باوامر التوقف والاحتياط فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية
كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية في انه لا يحتمل فيها الا غير العقاب من المضار والمفروض كون الامر
بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة وبالجملة فمفاد هذه الاخبار باسرها التحرز

عن

عن الهلكة المحتملة فلا بد من احراز احتمال الهلكة عقابا كان او غيره وعلى تقدير احراز هذا الاحتمال لا اشكال
ولا خلاف في وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لا تنفع في احداث
هذا الاحتمال ولا في حكمه فان قلت ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر من
التهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف
المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع الاحتياط لان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو
مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به وان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكة
الاخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع وصريح الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير
الحرمة الواقعية هذا كله مضافا الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص
فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية وما ذكرنا اولى وحينئذ فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في
الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهي قضية تستعمل في المقامين وقد
استعملها الائمة ع كذلك في موارد فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف مقبولة ابن حنظلة التي جعلت هذه القضية
فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح وصحيحة جميل المتقدمة التي جعلت القضية فيها
تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة
التي جعلت القضية فيها تمهيدا لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره او دلالته فان من المعلوم رجحان ذلك
لا لزومه وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي ص لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند
الشبهة فان مولانا الصادق ع فسر في تلك الموثقة بقوله ع اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها او انها لك
محرمة وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الخبر ومن المعلوم ان الاحتراز
عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبهة موضوعية ولاصالة
عدم تحقق مانع النكاح وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر منها ان ظاهر اخبار التوقف
حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكنا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الاباحة
لادلة البرائة وفيه ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في
مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون
الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما في شبهة فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم ومنها
انها ضعيفة السند ومنها انها في مقام المنع عن العمل بالقياس وانه يجب التوقف عن القول اذا لم يكن
هناك نص من اهل بيت الوحي ع وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الاخبار ومنها انها معارضة
باخبار البرائة وهي اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل وغاية الامر التكافؤ فيرجع
فيها الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه التخيير فيرجع الى اصل البرائة وفيه ان مقتضى اكثر ادلة البرائة

المتقدمة وهي جميع آيات الكتاب والعقل واكثر السنة وبعض تقريرات الاجماع على ما ستعرفها فالمصاب على
مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف ومن المعلوم ان هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل اخبار التوقف ولا
غيرها من الادلة النقلية على خلافه وانما يثبت اخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض
تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة والادلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب فتلك الادلة
بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما وما يبقى من السنة
من قبيل قوله ع كل شيء مطلق لا يكافؤ اخبار التوقف لكونها اكثر واصح سندا واما قوة الدلالة في اخبار
البراءة فلم يعلم وظهر ان الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف واما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافؤ
فيمكن للخصم منع التكافؤ لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة ومنع التخيير على
تقدير التكافؤ لان الحكم في تعارض النصين الاحتياط مع ان التخيير لا يضره لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز
عن الشبهات ومنها ان اخبار البراءة اخص لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة واخبار التوقف تشمل
كل شبهة فيتخصص باخبار البراءة وفيه ما تقدم من ان اكثر ادلة البراءة بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل
الاصل والدليل وما يبقى وان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله ع كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي فيوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه فان ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الاباحة
غير داخل في هذا الخبر ويشمله اخبار التوقف فاذا وجب التوقف هنا وجب التوقف فيما لا نص فيه بالاجماع المركب مع ان
جميع موارد الشبهة التي امرنا فيها بالتوقف لا تخرج عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان عملا ام حكما
ام اعتقادا فتدبر والتحقيق في الجواب ما ذكرنا الثالثة ما دل على وجوب الاحتياط وهي كثيرة منها صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء
قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه
قال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا ومنها موثقة عبد الله بن
وضاح على الاقوى قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى عنا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا
وتستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر
حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك الخبر
فان الظاهر ان قوله ع تأخذ بيان لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب ارى لك ان توفي دينك وتخلص نفسك
فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا ومنها ما عن امالي المفيد الثاني ولد الشيخ قده بسند كالصحيح عن مولانا
ابي الحسن الرضا ع قال قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وليس
في السند الا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد قده ومنها ما عن خط الشهيد قده في حديث طويل عن
عنوان البصري عن ابي عبد الله ع يقول فيه سل العلماء ما جهلت واياك ان تسألهم تعنتا وتجربة واياك

ان تعمل

ان تعمل برأيك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا واهرب من الفتيا هربك من الاسد
ولا تجعل رقبتك عتبة للناس ومنها ما ارسله الشهيد ره وحكي عن الفريقين من قوله ع دع ما يريبك الى
ما لا يريبك فانك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل ومنها ما ارسله الشهيد قده ايضا من قوله ع لك ان تنظر
الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك ومنها ما ارسل ايضا عنهم ع ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط و
الجواب اما عن الصحيحة فبعدم الدلالة لان المشار اليه في قوله ع بمثل هذا اما نفس واقعة الصيد واما ان يكون
السؤال عن حكمها وعلى الاول فان جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بمعنى ان وجوب نصف الجزاء
على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه فيكون من قبيل وجوب اداء الدين المردد بين
الاقل والاكثر وقضاء الفوائت المرددة والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق لانه شك في
الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وامثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لاجل
الصحيحة وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلا له لعدم ثبوت التكليف فيه راسا وان جعلنا المورد
من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به لكون الاقل على تقدير وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال
نظير وجوب التسليم في الصلوة فالاحتياط هنا وان كان مذهب جماعة من المجتهدين ايضا الا ان ما نحن فيه
من الشبهة الحكمية التحريمية ليس مثلا لمورد الرواية لان الشك فيه في اصل التكليف هذا مع ان ظاهر الرواية
التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط
في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما يستقبل من الوقائع ومنه يظهر انه ان كان المشار اليه
بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي الترديد فان اريد بالاحتياط فيه الافتاء بالاحتياط
لم ينفع فيما نحن فيه وان اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها اصلا حتى بالاحتياط فكذلك واما عن الموثقة
فبان ظاهرها الاستحباب والظاهر ان مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم استتار القرص
وكون الحمرة المرتفعة امارة عليها لان ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الامام ع لانه لا يقرر
الجاهل بالحكم على جهله ولا ريب ان الانتظار مع الشك في الاستتار واجب لانه مقتضى استصحاب عدم الليل
والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلوة فالمخاطب بالاخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته
عن الصوم والصلوة ويتعدى منه الى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لان
الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الاخباريين ايضا
هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية ويحتمل بعيدا
ان يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق المغرب وتعليله ع حينئذ بالاحتياط وان
كان بعيدا عن منصب الامام كما لا يخفى الا انه يمكن ان يكون هذا النحو من التعبير لاجل التقية لايهام
ان الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه لا ان المغرب لا يدخل مع تحقق

الاستتار

الاستنار وكما ان قوله ع اورى لك تستشم منه رائحة الاستحباب فلعل التعبير مع وجوبه لتاخيره من جهة التقية وح فوجب الحكم بالاحتياط لا يأبى الا على رجحانه واما عن رواية الامالي فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مط والحكمية الوجوبية والحمل على الاستحباب ايضا مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط فيحمل على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وح فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض آخر لان تاكد الطلب الارشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال الضرر فيختلف رضا المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة كما ان الامر في الاوامر الواردة في اطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات هذا والذي يقتضيه دقيق النظر ان الامر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الالزامي لان المقصود منه بيان اعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب والمراد من قوله ع بما شئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض الى مشية الشخص لان هذا كله مناف لجعله بمنزلة الاخ بل المراد ان اي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا تستحسن بالنسبة الى الدين لانه بمنزلة الاخ الذي هو كذلك وليس بمنزلة سائر الامور لا تستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال وما عدا الاخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الاخبار المتقدمة مع ضعف السند في الجميع نعم يظهر من المحقق قده في المعارج اعتبار سند النبوي ع ما يريبك حيث اقتصر في رده على انه خبر واحد لا نعول عليه في الاصول وان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة وما ذكره قده محل تامل لمنع كون المسئلة اصولية ثم منع كون النبوي من اخبار الاحاد المجردة لان مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره ثم منع عدم اعتبار اخبار الاحاد في المسئلة الاصولية وما ذكره من ان الزام المكلف بالاثقل الخ فيه ان الالزام من هذا الامر لا ريب فيه الرابعة اخبار التثليث المروية عن النبي والوصي وبعض الائمة صلوات الله عليهم اجمعين ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الامر باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه قوله ع انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان الامام ع اوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ فيه الريب لا ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والا لم يكن معنى لتاخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي ص والحاصل ان الناظر في الرواية يقطع بان الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر

المشكل

المشكل الذي اوجب الامام ع رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله في التثليث لا يستقيم الا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات مضافا الى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على ان تخليص النفس من المحرمات واجب وقوله ع وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ودون هذا النبوي في الظهور النبوي المروي عن ابي عبد الله ع في كلام طويل وقد تقدم في اخبار التوقف وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين ع والجواب عنه ما ذكرنا سابقا من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد يكون المضرة عقابا وح فالاجتناب لازم وقد يكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين ايضا كما تقدم واذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفي ح في مناسبة ذكر كلام النبي ص المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا تفصيا عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرز عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو الحجة له فيكون الحكم به حكما من غير الطريق المنصوب من الشارع فتامل ويؤيد ما ذكرنا من ان النبوي ليس واردا في مقام الالزام بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية آب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بني على كونها منه لاجل ادلة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكمية الثاني انه ص رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم والمراد منها جنس الشبهة لانه في مقام بيان ما تردد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه ينافي استشهاد الامام ع ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز المشارفة كما يدل عليه بعض ما مضى وما يأتي من الاخبار فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به اصلا الثالث الاخبار الكثيرة المساقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها منها قول النبي ص في رواية النعمان وقد تقدم في اخبار التوقف ومنها قول امير المؤمنين ع في مرسلة الصدوق انه خطب فقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها ومنها رواية ابي جعفر الباقر ع قال قال جدي رسول الله ص في حديث يامر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه ومنها ما ورد من ان

في حلال الدنيا حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب ومنها ما رواه فضيل بن عياض قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله تعالى ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه **واما العقل** فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدتها على وجه اليقين بالاجتناب او اليقين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبرائة باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما احتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعا فان قلت بعد مراجعة الادلة نعلم تفصيلا بحرمة امور كثيرة ولا نعلم اجمالا بوجود ما عداها فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط وبعبارة اخرى العلم الاجمالي قبل الرجوع الى الادلة واما بعده فليس هنا علم اجمالي قلت ان اريد من الادلة ما اوجب العلم بالحكم الواقعي الاولي فكل مراجع في الفقه يعلم ان ذلك غير متيسر لان سند الاخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية وان اريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبرائة من ذلك التكليف المعلوم اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه فان كان تحريما صار ذلك كانه احد المحرمات الواقعية وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبرائة بموافقتها بل ولا يحصل الظن بالبرائة عن جميع المحرمات المعلومة اجمالا وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الافعال كالعلم التفصيلي بها لان العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي والظن غير مناف له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا على الوجه المذكور نعم لو اعتبر الشارع هذه الادلة بحيث انقلب التكليف الى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به فلا يجب الاحتياط وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة فان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبرائة من جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام بمعنى انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا وعدما بهذا الطريق رجع التكليف الى وجوب اجتناب ما قام عليه البينة لا الحرام الواقعي والجواب اولا منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تادية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه لان ما ذكرناه هو المحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محله وحينئذ فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمته

زياد
بان ما عدا ما تضمنته الادلة من محتملات التحريم خارجا عن المكلف به

واقعا

في اصل البرائة

واقعا وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا ان من المقرر في الشبهة المحصورة كما سيجيء انشاء الله تعالى انه اذا ثبت في الشبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الانائين تفصيلا فوقع قذرة في احدهما المجهول فانه لا يجب الاجتناب عن الآخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لاحقا كما في مثال الغنم المذكور فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة وسيجيء توضيحه انشاء الله تعالى وما نحن فيه من هذا القبيل الوجه الثاني ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الامامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لا نص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الامر بالتوقف والاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما واحتج عليه في العدة بان الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة وقد جزم بهذه القضية السيد ابو المكارم في الغنية وان قال باصالة الاباحة كالسيد المرتضى قدس سره تعويلا على قاعدة اللطف وانه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه لكن ردها في العدة بانه قد يكون المفسدة في الاعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر انه ان اريد ما يتعلق بامر الآخرة من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان مأمون وان اريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل ايضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا اذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز الشارع بل امر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لان المحرم هو مفهوم الاضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين ايضا وسيجيء تتمة الكلام في الشبهة الموضوعية انشاء الله تعالى **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار اصل البرائة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني ولا بد من حكاية كلامه قدس سره في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة قال في المعتبر الثالث يعني من ادلة العقل الاستصحاب واقسامه ثلثة الاول استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبرائة الاصلية كما يقال الوتر ليس واجبا لان الاصل برائة الذمة ومنه ان يختلف العلماء في حكم الدية المترددة بين الاقل والاكثر كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف والربع الى ان قال الثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب

والحظر الثالث استصحاب حال الشرع فاختار انه ليس بحجة انتهى موضع الحاجة من كلامه وذكر في
المعارج على ما حكي عنه ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه
ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس
كذلك فيجب نفيه وهذا الدليل لا يتم الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات
الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك
الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو
كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق
وعند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وحكي عن المحدث الاسترابادي في فوائده ان تحقيق هذا
الكلام هو ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل
لاشتهر لعموم البلوى بها فاذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما
غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم وتلامذة الصادق ع كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا ع
في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعون منهم
في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى
فان رسول الله ص والائمة ع لم يضيعوا من في اصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمة ففي مثل
تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع
الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه ص اظهر عند
اصحابه كلما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خص احدا بتعليم شئ لم يظهره عند غيره
ولم يقع بعده ما اقتضى اخفاء ما جاء به انتهى كلامه اقول المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم
التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو ما تيسر للمكلف الوصول اليه والاستفادة منه فلا فرق
بين ما لم يكن في الواقع دليل شافي اصلا او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او يمكن لكن بمشقة
رافعة للتكليف او تيسر ولم يتم دلالته في نظر المستدل فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح المحقق
قده في كلامه السابق سواء قلنا بان وراء الحكم الفعلي حكما اخر يسمى حكما واقعيا وحكما شانيا على ما هو مقتضى
مذهب المخطئة ام قلنا بانه ليس وراءه حكم اخر للاتفاق على ان مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم
الفعلي وح فكلما تتبع المستنبط في الادلة الشرعية في نظره الى ان علم من نفسه عدم تكليفه بازيد من هذا
المقدار من التتبع ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للاصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي ولا
فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره ولا بين العامة والخاصة ولا بين المخطئة والمصوبة ولا بين المجتهدين
والاخباريين ولا بين احكام الشرع وغيرها من احكام ساير الشرايع وساير الموالي بالنسبة الى عبيدهم

هذا

هذا بالنسبة الى الحكم الفعلي واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل ع على النبي ص لو سميناه حكما بالنسبة
الى الكل فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قده من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم
به لان المفروض عدم اناطة التكليف به نعم قد يظن من عدمه وجدان الدليل عليه بعدمه لعموم البلوى به لا بمجرده بل
مع ظن عدم المانع عن نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه لكن هذا الظن لا دليل
على اعتباره ولا دخل له باصل البراءة التي هي من الادلة العقلية ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام
المحقق فما تخيله المحدث تحقيقا لكلام المحقق مع انه غير تام في نفسه اجنبي عنه بالمرة نعم قد يستفاد من
استصحاب البراءة السابقة الظن بها فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكليف
بما لا يطاق الذي ذكره المحقق ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين الاولين باعتبار كيفية الاستدلال حيث
ان مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة
السابقة فجعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك
ولو لدليل اخر غير الاتكال على الحالة السابقة فيجري فيما لم يلاحظ فيه الحالة السابقة ومناط الاستدلال
في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم ويشهد لما ذكرنا من
المغايرة الاعتبارية ان الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء في اثناء صلوته لاجل الاستصحاب
وقال به لاجل ان عدم الدليل دليل العدم نعم هذا القسم الثاني في ان بناء المحقق قده على التمسك
بالبراءة الاصلية مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبع فتاويه في المعتبر **الثاني** مقتضى الادلة المتقدمة
كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الاباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع
فهذا الاصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعا ولو افاده لم يكن معتبرا
الا ان الذي يظهر من جماعة كونه من الادلة الظنية منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض
مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد ومنهم شيخنا البهائي قده ولعل هذا هو المشهور بين الاصوليين
حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة
الاصلية حتى يثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الاصلية
والتحقيق انه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر والاجماع ليس على اعتبار هذا
الظن وانما هو على العمل على طبق الحالة السابقة ولا يحتاج اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم
العقل **الثالث** لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الاخبار المذكورة
وغيرها وهل الاوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي او غيري
بمعنى كونه مطلوبا لاجل التحرز عن الهلكة المحتملة والاطمينان بعدم وقوعه فيها فيكون الامر به
ارشاديا لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل او الترك نظير اوامر الطبيب

اعم موردا من الاول لجريانه في [illegible] كما ذكره [illegible] من الاصوليين [illegible]

ونظيره

ونظير الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجحدان من عليه الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب ومن هنا ظهر حال الاخبار الواردة في ذلك فانك قد عرفت ان غاية الامر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط وظاهر ان حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه الزاميا لمحض الاطمينان ودفع احتمال العقاب وكما انه اذا تيقن بالضرر يكون الزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن فكذلك طلبه الغير الالزامي اذا احتمل الضرر بل وكما ان امر الشارع بالاطاعة في قوله تعالى اطيعوا الله ورسوله لمحض الارشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك فكذلك امره بالاخذ بما لا يأمن معه من الضرر لا يترتب على موافقته سوى الامان المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه ويشهد لما ذكرنا ان ظاهر الاخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا ومن المعلوم ان الامر باجتناب المحرمات في هذه الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به وهو الاجتناب عن الحرام او فوتها فكذلك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام هذا كله بالنظر الى الامر بالاحتياط واما نفس الاحتياط اعني ترك الشيء لداعي احتمال كونه مبغوضا عند الشارع فلا يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث انه انقياد واطاعة حكمية فيكون حينئذ حال الاحتياط والامر به حال نفس الاطاعة الحقيقية والامر بها في كون الامر لا يزيد على ما ثبت فيه من المدح او الثواب لولا الامر هذا ولكن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة مثل قوله عليه السلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع في المحرمات وقوله من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه هو كون الامر به للاستحباب وحكمته ان لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة ولازم ذلك استحقاق الثواب على اطاعة اوامر الاحتياط مضافا الى الخاصية المترتبة على نفسه ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين افراد المسألة حتى مورد دوران الامر بين الاستحباب والتحريم بناء على ان دفع المفسدة الملزمة للترك اولى من جلب المصلحة الغير الملزمة وظهور الاخبار المتقدمة في ذلك ايضا ولا يتوهم انه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه اذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرما لان حرمة التشريع تابعة لتحققه ومع اتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق معه موضوع التشريع ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلوة الى اربع جهات او في الثوبين المشتبهين وغيرهما وسيجيء زيادة توضيح لذلك ان شاء الله **الرابع** نسب الوحيد البهبهاني قدس سره الى الاخباريين مذاهب اربعة فيما لا نص فيه التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية فيحتمل رجوعها الى معنى واحد وكون اختلافها في التعبير لاجل اختلاف ما ركنوا اليه

من ادلة القول بوجوب اجتناب الشبهة فبعضهم ركن الى اخبار التوقف وآخر الى اخبار الاحتياط وثالث الى اوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات كحديث التثليث ورابع الى اوامر ترك المشتبهات من حيث انها مشتبهات فان هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة والاظهر ان التوقف اعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله احكام المشتبهة في الاموال والاعراض والنفوس مما يجب فيها الصلح او القرعة فمن عبر به اراد وجوب التوقف في جميع الوقايع الخالية عن النص العام والخاص والاحتياط اعم من مورد احتمال التحريم فمن عبر به اراد الاعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب مثل وجوب السورة او وجوب الجزاء المردد بين نصف الصيد وكله واما الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما بان المعبر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها الموضوع محكوم بحكم واقعي فالحرمة ظاهرية والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم وهو موضوع من الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية او بملاحظة انه اذا منع الشارع المكلف من حيث انه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل اباحته له واقعا لان معنى الاباحة الاذن والترخيص فتامل ويحتمل الفرق بان القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل ان يكون الحكم في الواقع هي الاباحة الا ان ادلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا والقائل بالحرمة الواقعية انما يتمسك في ذلك باصالة الحظر في الاشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وان كان مباحا في الواقع والقائل بالحرمة الواقعية يقول بانه لا حرمة ظاهرا اصلا فان كان في الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه والا فلا وليس معناها ان المشتبه حرام واقعا بل معناه انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فان هذا احد الاقوال للاخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدم في موضع آخر حيث قال بعد رد خبر التثليث المتقدم بانه لا يدل على الحظر ووجوب التوقف بل مقتضاه ان من ارتكب الشبهة واتفق كونه حراما في الواقع يهلك لا مطلقا ويخطر بخاطري ان من الاخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا من ان الامر العقلي والنقلي بالاحتياط للارشاد من قبيل اوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به او تركه لو لم يكن امر نعم الارشاد على مذهب هذا المتحفظ على وجه اللزوم كما في بعض اوامر الطبيب لا للاولوية كما اختاره القائلون بالبرائة واما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس الا التخلص عن الهلاك المحتمل في الفعل نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل ان يكون تركه مطلوبا عند المولى ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح والثواب واما تركه فليس فيه الا التجري بارتكاب ما يحتمل ان يكون مبغوضا للمولى ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه بل عرفت في مسألة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو اعظم من ذلك كان يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط

استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري في الاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضا وسيأتي تتمة توضيح ذلك
في الشبهة المحصورة ان شاء الله تعالى **الخامس** ان اصالة الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي
حاكم عليه فلو شك في حل اكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى اصالة الحل وان شك فيه من جهة
الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لاصالة عدم التذكية لان من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة
فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدهما فيما اذا شك في حيوان متولد
من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل ان الاصل فيه الطهارة والحرمة فان كان الوجه فيه اصالة
عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما
خرج كما ادعاه بعض وان كان الوجه فيه اصالة حرمة اكل لحمه قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية
لاجل كونه من الميتة فاذا فرض اثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمته الى موضوع آخر
ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه السابق وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل
والاباحة نعم ذكر شارح الروضة هنا وجها آخر ونقله بعض محشيها عن الشهيد في تمهيد القواعد
قال شارح الروضة ان كلا من النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل في المحصور منها كان الاصل
طهارته وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى ويمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة والعقل والنقل
دل على اباحة ما لم يعلم حرمته ولذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل
ان الحل انما علق في قوله تعالى قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما
شك في كونه طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث و
الفواحش فاذا شك فيه فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي وقوله ع ليس الحرام الا ما حرم الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان
مما ثبت كونه طيبا بل الطيب ما لا يستقذر فهو امر عدمي يمكن احرازه بالاصل عند الشك فتدبر **السادس**
حكي عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو ايراده عن فائدة وهو انه هل يجوز احد ان يقف عبد من عباد الله
ثم فيقال له بم كنت تعمل في الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول المعصوم واقتفي اثره وما يثبت
من المعلوم فان اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط افيزل قدم هذا العبد عن الصراط او يقابل بالاهانة
والاحتياط فيؤمر به الى النار ويحرم من مرافقة الابرار هيهات هيهات ان يكون اهل التسامح والتساهل
في الدين في الجنة خالدين واهل الاحتياط في النار معذبين انتهى كلامه اقول لا يخفى على العوام
فضلا عن غيرهم ان احدا لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء
بوجوب الاحتياط فلا اشكال في انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الافتاء فالامر
يدور بين الوجوب والتحريم والا فالاحتياط في ترك الفتوى وحينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله فان

التفت

التفت الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب
كان مجبولا على الالتزام بتركه كمن احتمل ان فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا وعلى كل تقدير فلا ينفع
قول الاخباريين له ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ولا قول الاصولي
له ان العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط
والافتاء بوجوبه من الاخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين ولا متيقن من الامرين في
البين ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى فما ذكره هذا
الاخباري من الانكار لم يعلم توجهه الى احد والله العالم وهو الحاكم **المسئلة الثانية** ما اذا
كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص اما بان يكون اللفظ الدال على الحكم
مجملا كالنهي المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة واما بان يكون الدال
على متعلق الحكم كذلك سواء كان الاجمال في وضعه كالغناء اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه
غناء محتمل الحرمة ام كان الاجمال في المراد منه كما اذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن
هناك اطلاق يؤخذ به والحكم في ذلك كله كما في المسئلة الاولى والادلة المذكورة من الطرفين
جارية هنا وربما يتوهم ان الاجمال اذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان ذلك
داخلا في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد **المسئلة الثالثة** ان يدور حكم الفعل
بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما والاقوى
فيه ايضا عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكورة التي
عرفت حالها وبعض ما ورد في خصوص تعارض النصين مثل ما في عوالي اللئالي من مرفوعة العلامة
الى زرارة عن مولانا ابي جعفر ع قال قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما
نعمل فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران
عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان عندك
فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين
لهم او مخالفين فكيف نصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا
موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر الحديث وهذه الرواية
وان كانت اخص من اخبار التخيير الا انها ضعيفة السند وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب العوالي
وصاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليها من الارسال وما
عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها و
صحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور انتهى ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففي كون

اصل البراءة مرجحا لما يوافقه او كون الحكم الوقف او التساقط والرجوع الى الاصل او التخيير بين الخبرين
فى اول الامر او دائما وجوه ليس هنا محل ذكرها فان المقصود هنا نفى وجوب الاحتياط والله العالم
بقى هنا شئ وهو ان الاصوليين عنونوا فى باب التراجيح الخلاف فى تقديم الخبر الموافق للاصل على
المخالف ونسب تقديم المخالف وهو المسمى بالناقل الى اكثر الاصوليين بل الى جمهورهم منهم العلامة
قده وعنونوا ايضا مسئلة تقديم الخبر الدال على الاباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه ونسب تقديم
الحاظر على المبيح الى المشهور بل يظهر من المحكى عن بعضهم عدم الخلاف فى ذلك والخلاف فى المسئلة الاولى
ينافى الوفاق فى الثانية كما ان قول الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف
للاصل بل التخيير او الرجوع الى الاصل الذى هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين والبراءة عند المجتهدين
حتى العلامة مضافا الى ذهاب جماعة من اصحابنا فى المسئلتين الى التخيير ويمكن ان يقال ان مرادهم من الاصل
فى مسئلة الناقل والمقرر اصالة البراءة من الوجوب لا اصالة الاباحة فيفارق مسئلة تعارض المبيح و
الحاظر وان حكم اصحابنا بالتخيير او الاحتياط لاجل الاخبار الواردة لا لمقتضى نفس مدلولى الخبرين من
حيث هما لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضى ادلتهم فلاحظ وتامل **المسئلة الرابعة** دوران الحكم
بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشك فى الواقعة الجزئية لاجل الاشتباه فى بعض الامور الخارجية
كما اذا شك فى حرمة شرب مائع واباحته للتردد فى انه خل او خمر وفى حرمة لحم لتردده بين كونه من
الشاة او من الارنب والظاهر عدم الخلاف فى ان مقتضى الاصل فيه الاباحة للاخبار الكثيرة فى ذلك مثل قوله
كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام وكل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال واستدل العلامة ره
فى التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع
او خدع فبيع او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك
غير هذا او تقوم به البينة وتبعه عليه جماعة من المتأخرين ولا اشكال فى ظهور صدرها فى المدعى
الا ان الامثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستندا الى اصالة الحلية فان الثوب والعبد ان لوحظا
باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لاجل اليد وان لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل
فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واصالة الحرية فى الانسان المشكوك فى رقيته
وكذا الزوجة ان لوحظ فيها اصل عدم تحقق النسب او الرضاع فالحلية مستندة اليه وان قطع النظر
عن هذا الاصل فالاصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطيها وبالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة
الاصل الاولى محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعى الثانوى فالحل
غير مستند الى اصالة الاباحة فى شئ منها هذا ولكن فى الاخبار المتقدمة بل فى جميع الادلة من الكتاب

والعقل كفاية مع ان صدرها وذيلها ظاهران فى المدعى وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظرا الى ان
الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب
خصوصا على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بان النهى عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة تفصيلا او المعلومة
اجمالا المرددة بين محصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثانى يتوقف على الاجتناب من اطراف
الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه خمرا من دون علم اجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتناب
فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على
اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلى المشتبه حكمه كشرب التتن فى قبح العقاب عليه وما
ذكر من التوهم جار فيه ايضا لان العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه فانتهوا تدل
على حرمة امور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها ومنشأ التوهم المذكور ملاحظة تعلق حكم بكلى
مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه فيتخيل ان التردد فى المكلف به مع العلم بالتكليف فيجب الاحتياط
ونظير هذا التوهم قد وقع فى الشبهة الوجوبية حيث تخيل بعض ان دوران ما فات من الصلوات بين الاقل
والاكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية وقد عرفت وسيأتى اندفاعه فان قلت ان الضرر
محتمل فى هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرما فيجب دفعه قلنا ان اريد بالضرر العقاب وما يجرى مجراه من
الامور الاخروية فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وان اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير
بيان كما فى المضار الدنيوية فوجوب دفعه عقلا لو سلم كما تقدم من الشيخ وجماعة لم يسلم وجوبه شرعا لان
الشارع صرح بحلية كل ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف وقد يحكم الشارع بجواز ارتكاب
الضرر القطعى الغير المتعلق بامر المعاد كما هو المفروض فى الضرر المحتمل فى المقام فان قيل نختار اولا احتمال
الضرر المتعلق بامور الاخرة والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان لاحتمال المصلحة فى عدم البيان ووكول
الامر الى ما يقتضيه العقل كما صرح فى العدة فى جواب ما ذكره القائلون باصالة الاباحة من انه لو كان
هناك فى الفعل مضرة لوجب بيانها وثانيا نختار المضرة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعا لقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة كما استدل به الشيخ ايضا فى العدة على دفع اصالة الاباحة وهذا الدليل ومثله
رافع للحلية الثابتة بقولهم ع كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام قلت لو سلمنا احتمال المصلحة فى عدم
بيان الضرر الاخروى الا ان قولهم ع كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان لعدم الضرر الاخروى واما
الضرر الغير الاخروى فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك وقد صرح
الفقهاء فى باب المسافر بان سلوك الطريق الذى يظن معه العطب معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك و
كذا فى باب التيمم والافطار لم يرخصوا الا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك نعم ذكر قليل
من متأخرى المتأخرين انسحاب حكم الافطار والتيمم مع الشك ايضا لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك

الضرر بل الدنيوي يتعلق الحكم في الادلة بخوف الضرر الصادق مع الشك بل مع بعض افراد الوهم ايضا لكن
الانصاف ان الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود ما يحتمل
السمية اذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن انما
انما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروي كذلك الا انه قد
يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع اخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه ولذا لا ينكر العقل
امر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد والاكراه على القتل او على الارتداد وح
فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز ان يبيحه الشارع لمصلحة فاباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد
او لغيرها من المصالح اولى بالجواز وتمام الكلام في هذا المقام قد تقدم في رد الاستدلال على حجية الظن
بلزوم دفع الضرر المظنون فراجع **وينبغي** التنبيه على امور **الاول** ان محل الكلام في الشبهة
الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقضي بالحرمة فمثل المرأة المرددة بين
الزوجة والاجنبية خارج عن محل الكلام لان اصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب
الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة ونحوها المال المردد بين ماله نفسه وملك غيره مع سبق ملك الغير له
اما مع عدم سبق ملك احد عليه فلا ينبغي الاشكال في عدم ترتب احكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه مما
يعتبر فيه تحقق المالية واما اباحة التصرفات الغير المترتبة في الادلة على ماله وملكه فيمكن القول بها
للاصل ويمكن عدمه لان الحلية في الاملاك لا بد لها من سبب محلل بالاستقراء ولقوله ع لا يحل مال
الا من حيث احله الله ومبنى الوجهين ان اباحة التصرف هي المحتاجة الى السبب فيحرم مع عدمه ولو
بالاصل وان حرمة التصرف محمولة في الادلة على ملك الغير فمع عدم تملك الغير ولو بالاصل ينتفي الحرمة
ومن قبيل ما لا يجري فيه اصالة الاباحة اللحم المردد بين المذكى والميتة فان اصالة عدم التذكية
المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الاباحة والطهارة وربما تخيل خلاف ذلك تارة لعدم
حجية استصحاب عدم التذكية واخرى لمعارضة اصالة عدم التذكية واخرى لمعارضة اصالة عدم التذكية
باصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من احكام الميتة والاول مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الامور
العدمية والثاني مدفوع اولا بانه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل ولا يتوقف على ثبوت
الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الاصل والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله وما اكل السبع فلم
يبح الشارع الا ما ذكي وناط اباحة الاكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية
فاذا انتفى بعضها ولو بحكم الاصل انتفت الاباحة وثانيا بان الميتة عبارة عن غير المذكى اذ ليست الميتة
خصوص ما مات حتف انفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا
وتمام الكلام في الفقه **الثاني** ان الشيخ الحر اورد في بعض كلماته اعتراضا على معاشر الاخباريين

وحاصله

وحاصله انه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث اوجبتم الاحتياط في الاول
دون الثاني واجاب بما لفظه ان حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم كمن
شك في اكل الميتة انه حلال او حرام وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم
مع كون محموله معلوما كاللحم المشترى من السوق لا يعلم انه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة
حرام ويستفاد هذا التقسيم من احاديث الائمة ع ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتي بعضها
ثم قسم متردد بين القسمين وهي الافراد التي ليست ظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها
بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها
في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد
الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض افراده ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاخبار
دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر
مما يدل على ذلك وجوها منها قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال فهذا واشباهه صادق على
الشبهة في طريق الحكم الى ان قال واذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها ان فيها حلالا
وحراما اقول كان مطلبه ان هذه الروايات وامثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف و
الاحتياط في مطلق الشبهة والا فجريان اصالة الاباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في
الشبهة الحكمية مع ان سياق اخبار التوقف والاحتياط آب عن التخصيص من حيث اشتمالها على العلة
العقلية لحسن التوقف والاحتياط اعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة فحملها على الاستحباب
اولى ثم قال ومنها قوله ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم
والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الآخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر
واضح اقول فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر عن التخصيص ان رواية التثليث التي هي العمدة
من ادلتهم ظاهرة في حصر ما يبتلى به المكلف من الافعال في ثلثة فان كانت عامة للشبهة الموضوعية
ايضا صح الحصر وان اختص بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام قسما رابعا
لانه ليس حلالا بينا ولا حراما بينا ولا مشتبه الحكم ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق ع
انما الامور ثلثة كان ذلك اظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية اذ المحصور في هذه الفقرة الامور التي
يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد اخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه امرا رابعا للثلثة واما ما
ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من انه لا يعلم الحلال من الحرام الا علام الغيوب
ففيه انه ان اريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى وان اريد ندرتهما ففيه ان الندرة تمنع من اختصاص
النبوي بالنادر لا من شموله له مع انه يكون الحلال البين من حيث الحكم اكثر من الحلال البين

من حيث الموضوع قابلة للمنع بل المحرمات الخارجية المعلومة اكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلومة تحريمها ثم قال
ومنها ما ورد من الامر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة
على اشتباه نفس الحكم الشرعي اقول ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي
وان لم يكن في الكثرة بمقدار ادلة التوقف والاحتياط الا ان الانصاف ان دلالتها على الاباحة والرخصة اظهر
من دلالة تلك الاخبار على وجوب الاجتناب ثم قال ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه
اقرب منه اقول مقتضى الانصاف ان حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره ثم قال ما حاصله
ومنها ان الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الامام ع بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه
بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما
يحتاجون اليه اذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه انتهى اقول ما ذكره من الفرق لا مدخل له فان طريق الحكم لا
يجب الفحص عنه وازالة الشبهة فيه لا من الامام ع ولا من غيره من الطرق المتمكن منها والرجوع الى الامام
انما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم واما مسئلة مقدار
معلومات الامام ع من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم او على التفاتهم
الى نفس الشيء او عدم توقفه على ذلك فلا يكاد يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس
فالاولى وكول علم ذلك اليهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ثم قال ومنها ان اجتناب الشبهة في
نفس الحكم امر ممكن مقدور لان انواعه محصورة بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما
اشرنا اليه من عدم وجود الحلال البين ولزوم تكليف ما لا يطاق والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة
حرج عظيم وعسر شديد لاستلزامه الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات
انتهى اقول لا ريب ان اكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن امارات الحل والحرمة كيد المسلم والسوق
واصالة الطهارة وقول المدعي بلا معارض والاصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والاخباريين
على ما صرح به المحدث الاسترابادي كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب وبالجملة فلا يلزم حرج من الاجتناب
في الموارد الخالية عن هذه الامارات لقلتها ثم قال ومنها ان اجتناب الحرام واجب عقلا ونقلا
ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي من الافراد الغير الظاهرة الفردية وما
لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها
فمجموعها في مقام ذلك كاف شاف في هذا المقام والله اعلم بحقايق الاحكام انتهى اقول الدليل المذكور
اولى بالدلالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة في طريق الحكم بل لو تم لم يتم الا فيه لان وجوب الاجتناب
عن الحرام لم يثبت الا بدليل حرمة ذلك الشيء او امر وجوب اطاعة الاوامر والنواهي مما ورد به الشرع وحكم
به العقل فهي كلها تابعة لتحقق الموضوع اعني الامر والنهي والمفروض الشك في تحقق النهي وحينئذ

فاذا فرض عدم الدليل على الحرمة فاين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها نعم يمكن ان يقال في الشبهة في
طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع افراده الواقعية ولا يحصل
العلم بموافقة هذا الامر العام الا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته لكنك عرفت الجواب عنه سابقا
وان التكليف بذي المقدمة غير محرز الا بالعلم التفصيلي او الاجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا
مجردا عن العلم الاجمالي لا يجب نفسا ولا مقدمة والله العالم **الثالث** انه لا شك في حكم العقل
والنقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك امارة على الحل مغنية عن اصالة الاباحة الا انه لا
ريب في ان الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره بل يلزم ازيد مما ذكره فلا
يجوز الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض والتبعيض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال ايضا
مشكل لان تحديده في غاية العسر فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات واما المشكوكات
فضلا عن انضمام الموهومات اليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام ويدل على هذا العقل بعد ملاحظة
حسن الاحتياط مطلقا واستلزام كليته الاختلال ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل اذا كان من الامور
المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله تعالى يحتاط فيه والا فلا
ويدل على هذا جميع ما ورد من التاكيد في امر النكاح وانه شديد وانه يكون منه الولد ومنها ما تقدم من قوله
لا تجامعوا على النكاح بالشبهة قال ع فاذا بلغك ان امرأة ارضعتك الى ان قال ان الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة وقد تعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم قبول قول من
يدعي حرمة المعقودة مطلقا او بشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك وفيه ان مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط
فلا ينافي الاستحباب ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الا اصالة الاباحة
فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة
بعد الامارة الشرعية على الاباحة فان الامارات في الموضوعات بمنزلة الادلة في الاحكام مزيلة للشبهة
خصوصا اذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه ولا بيان من الشارع لا عموما ولا خصوصا بالنسبة اليه
دون مطلق ما فيه الاحتمال وهذا بخلاف اصالة الاباحة فانها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها هذا
ولكن ادلة الاحتياط لا ينحصر فيما ذكر فيه لفظ الشبهة بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقا فالاولى
الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج وما ذكر من ان تحديد الاستحباب بصورة لزوم
الاختلال عسر فهو انما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه **الرابع** اباحة ما يحتمل الحرمة غير
مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم ادلته من العقل والنقل
وقوله ع في ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة
فان ظاهره حصول الاستبانة وقيام البينة لا بالتحصيل وقوله هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان

لكن هذا واشباهه مثل قوله ع في اللحم المشترى من السوق كل ولا تسئل وقوله ع ليس عليكم المسئلة ان
الخوارج ضيقوا على انفسهم وقوله ع في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج لو سئلت فاردته في موارد وجود
الامارة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه لان المسئلة غير خلافية مع كفاية الاطلاقات **المطلب
الثاني** في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام وفيه ايضا مسائل **المسئلة الاولى**
فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف او فتوى جماعة بوجوب فعل كالدعاء
عند رؤية الهلال وكالاستهلال في رمضان وغير ذلك والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في
العمل باصالة البرائة وعدم وجوب الاحتياط قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل انه لا خلاف
في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين الفردين
كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد او اثنين ونحو ذلك فانه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم
تركهما معا للنص وتحريم الجزم بوجوب احدهما لا بعينه عملا باحاديث الاحتياط انتهى موضع الحاجة وقال
المحدث البحراني في مقدمات كتابه بعد تقسيم اصل البرائة الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب فعل
وجودي بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال
به اذ لم يقل احد ان الاصل الوجوب وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية ان كان الحكم المشكوك دليله
هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج والتكليف
بما لا يطاق انتهى لكنه قدس سره في مسئلة وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان الاحتياط ان منه ما يكون
واجبا ومنه ما يكون مستحبا فالاول كما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض الادلة او لتشابهها وعدم
وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البرائة الاصلية او لكون ذلك الفرد مشكوكا
في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض
لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا الى بعض الاسباب المجوزة كما اذا كان مقتضى الدليل الشرعي اباحة
شيء وحليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الاسباب انه مما حرمه الشارع وان لم يعلم به المكلف ومنه
جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك انها ارضعتك او ارتضعت معك الرضاع المحرم الا انه لم يثبت ذلك
شرعا ومنه ايضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه اما اذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة فانه يعمل على
ما ظهر له من الادلة وان احتمل النقيض في الواقع ولا يستحب له الاحتياط هنا بل ربما كان مرجوحا
لاستفاضة الاخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين ثم ذكر الامثلة للاقسام الثلثة
لوجوب الاحتياط اعني اشتباه الدليل وتردده بين الوجوب والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم النص
قال ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا يعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البرائة
الاصلية فان الحكم فيه ما ذكرنا كما سلف انتهى وممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدث الاسترابادي

حيث

حيث حكى عنه في الفوائد المدنية انه قال ان التمسك بالبرائة الاصلية انما يجوز قبل اكمال الدين واما
واما بعد تواتر الاخبار بان كل واقعة يحتاج اليها الى يوم القيمة فيها خطاب قطعي من الله فلا يجوز قطعا
وكيف يجوز وقد تواتر عنهم ع وجوب التوقف فيما لم يعلم حكمه معللين بانه بعد اكمال الشريعة لا تخلو واقعة
عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله تعالى فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما
زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر ع
فنقول التمسك بالبرائة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول
بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم ع وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما
يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم لا يقال بقي هنا اصل اخر وهو
ان يكون الخطاب الذي ورد في الواقعة موافقا للبرائة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به
لبيب لان خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال هذا الكلام مما لا
يرتاب في قبحه نظيره ان يقال الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان
هذا المقال ثم اقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في الثلثة وحديث دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا من البرائة الاصلية واوجب التوقف فيها
ثم قال بعد ان الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة ان عادة العامة والمتأخرين
من الخاصة جرت بالتمسك بالبرائة الاصلية ولما ابطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بان الله اكمل
لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض وبان كل
ما جاء به نبينا ص مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبرائة الاصلية بل اوجبوا
التوقف في كل ما لم يعلم حكمه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما لم يجب بفعل في المقامين
ونحققه فيما يأتي انتهى وذكر هناك ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوي احتمالي الامر الوارد بين الوجوب
والاستحباب ولو كان ظاهرا في الندب بني على جواز الترك وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسك
في ذلك بحديث ما حجب الله علمه وحديث رفع التسعة قال وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه
بحديث التثليث اقول قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق قده ان التمسك باصل البرائة منوط بدليل
عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق الى العلم به ولا دخل لاكمال الدين وعدمه ولا لكون الحسن والقبح او الوجوب
والتحريم عقليين او شرعيين في ذلك والعمدة فيما ذكره هذا المحدث من اوله الى اخره تخيله ان مذهب
المجتهدين التمسك بالبرائة الاصلية لنفي الحكم الواقعي ولم اجد احدا يستدل بها على ذلك نعم قد عرفت
سابقا ان ظاهر جماعة من الامامية جعل اصل البرائة من الادلة الظنية كما تقدم في المطلب الاول
استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة لكن ما ذكره من اكمال الدين لا ينفي حصول الظن لجواز دعوى ان

المظنون بالاستصحاب او غيره موافقته لما جاء به النبي ص للبرائة وماذكره من تبعية خطاب الله للحكم والمصالح
لا ينافي ذلك لكن الانصاف ان الاستصحاب لا يفيد الظن خصوصا في المقام كما سيجيء في محله ولا امارة غيره
يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء انما هو منع حصول الظن ومنع اعتباره على تقدير الحصول ولا دخل
لاكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليين في هذا المنع وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط
في المقام عن جماعة حيث قال العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى لزومه وفصل آخرون انتهى وحكي
عن المعالم نسبته الى جماعة فالظاهر ان المسئلة خلافية لكن لم يعرف القائل به بعينه وان كان يظهر من الشيخ والسيد
التمسك به احيانا لكن يعلم مذهبهم من اكثر المسائل والاقوى فيه جريان اصالة البرائة للادلة الاربعة
المتقدمة مضافا الى الاجماع المركب **وينبغي** التنبيه على امور **الاول** ان محل الكلام في هذه
المسئلة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل واما اذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا او شرطا لواجب
آخر فهو داخل في الشك في المكلف به وان كان المختار جريان اصل البرائة فيه ايضا كما سيجيء ان شاء الله تعالى لكنه
خارج عن هذه المسئلة الاتفاقية **الثاني** انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل فيما احتمل
كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتي به لداعي احتمال المحبوبية لانه انقياد واطاعة حكمية والحكم
بالثواب هنا اولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على انها في حكم المعصية وان لم يفعل
محرما واقعيا وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان اقواهما
العدم لان العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا او اجمالا كما في كل
من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر
به بل هو لاجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثوابا ودعوى ان العقل اذا
استقل بحسن هذا الاتيان ثبت بحكم الملازمة الامر به شرعا مدفوعة بما تقدم في المطلب الاول من ان
الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كامره بالانقياد الحقيقي والاطاعة الواقعية في معلوم التكليف
ارشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته ازيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به او عدمه كما هو شأن
الاوامر الارشادية فلا اطاعة لهذا الامر الارشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة كما ان اطاعة الاوامر
المتحققة لم تصر عبادة بسبب الامر الوارد بها في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ويحتمل الجريان بناء على
ان هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود امر بها بل يكفي الاتيان به لاحتمال
كونه مطلوبا او كون تركه مبغوضا ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا على اعادة العبادات
لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت
على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله
حق تقاته وقوله تعالى والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون والتحقيق انه ان قلنا

بكفاية

بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبية ولو اجمالا فهو والا فما اورده قده في
الذكرى كاوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها لان موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الاوامر
لا يتحقق الا بعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب والا
لم يكن احتياطا فلا يجوز ان يكون تلك الاوامر منشأ للقربة المنوية فيها اللهم الا ان يقال بعد النقض
بورود هذا الايراد في الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة حيث ان
قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا او شرطا والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد
فيها ان المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية
القربة فمعنى الاحتياط بالصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط يتعلق
بهذا الفعل وح فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر ومن هنا اتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل
وان لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية ولو
اريد بالاحتياط في هذه الاوامر معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز
للمجتهد ان يفتي باستحبابه الا مع التقييد باتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع
استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه فعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي
ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا كان خبرا ضعيفا فلا حاجة الى اخبار الاحتياط وكلفة اثبات ان الامر
فيها للاستحباب الشرعي دون الارشاد العقلي لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب
كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب
فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله وعن البحار بعد ذكرها ان هذا الخبر من المشهورات رواه
العامة والخاصة باسانيد والظاهر ان المراد من شيء من الثواب بقرينة ضمير فعمله واضافة الاجر اليه هو الفعل
المشتمل على الثواب وفي عدة الداعي عن الكليني قده انه روى بطرقه عن الائمة ع انه من بلغه شيء من الخير
فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وارسل نحوه السيد قده في الاقبال عن الص ع
الا انه فيه كان له ذلك والاخبار الواردة في هذا الباب كثيرة الا ان ما ذكرناها اوضح دلالة على
ما نحن فيه وان كان يورد عليه ايضا تارة بان ثبوت الاجر لا يدل على الاستحباب الشرعي واخرى بما تقدم
في اوامر الاحتياط من ان قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الاخبار فلا يجوز ان تكون
هي المصححة لفعله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاص فهو المسوق
له دون اصل شرعية الفعل وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا او مع
الثواب لكن يرد هذا منع الظهور مع اطلاق الخبر ويرد ما قبله ما تقدم في اوامر الاحتياط واما الايراد
الاول فالانصاف انه لا يخلو عن وجه لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي

على العمل يوجب تشييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي والتماس الثواب الموعود ومن المعلوم ان العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب وح فان كان الثابت في هذه الاخبار اصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق واما طلب الشارع لهذا الفعل فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين الامر بالاحتياط وان كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لان هذا الحكم العقلي منجزه فليشبه قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري الاية فان هذا وعد على الاطاعة الحقيقية وما نحن فيه وعد على الاطاعة الحكمية وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد واما ما يتوهم من ان استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله ع من سرح لحيته فله كذا مدفوع بان الاستفادة هناك باعتبار ان ترتب الثواب لا يكون الا مع الاطاعة حقيقة او حكما فمرجع تلك الاخبار الى بيان الثواب على اطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلق الامر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للامر يستدل به عليه استدلالا انيا ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك او الفعل واما الثواب الموعود في هذه الاخبار فهو باعتبار الاطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به امر اخر اصلا فلا يدل على طلب شرعي اخر له نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب ارشادي لتحصيل ذلك الموعود والغرض من هذه الاوامر كاوامر الاحتياط تاييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين وان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو وان كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق اصل الثواب على هذا العمل بناء على ان العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي الى الفعل بل قد يناقش في تسميته ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الامر ثوابا وان كان نوعا من الجزاء والعوض الا ان مدلول هذه الاخبار اخبار عن تفضل الله عز وجل على العامل بالثواب المسموع وهو ايضا ليس لازما لامر شرعي هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ملزوم لامر ارشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف والحاصل انه كان ينبغي للمتوهم ان يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الاثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح

ضيق في الحكم

ببلله بل يحتمل قويا ان يمنع من المسح ببلله وان قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم **الثالث** ان الظاهر اختصاص ادلة البرائة بصورة الشك في الوجوب التعييني سواء كان اصليا او عرضيا كالواجب المخير المتعين لاجل الانحصار اما لو شك في الوجوب التخييري والاباحة فلا يجري فيه ادلة البرائة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لانه ان كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب اذ ليس هنا الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد فتعين هنا اجراء اصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم اذا شك في اسقاطه له اما اذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الاخر او مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا مجرى للاصل الا بالنسبة الى طلبه وتجري اصالة البرائة عن وجوبه التعييني بالعرض اذا فرض تعذر ذلك الواجب الاخر وربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الايتمام على من عجز عن القرائة وتعلمها بناء على رجوع المسئلة الى الشك في كون الايتمام مستحبا مسقطا او واجبا مخيرا بينه وبين الصلوة مع القرائة فيدفع وجوبه التخييري بالاصل لكن الظاهر ان المسئلة ليست من هذا القبيل لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة واتصافها بالاستحباب من باب افضل فردي الواجب فيختص بما اذا تمكن المكلف من غيره فاذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما اذا منعه مانع اخر عن الصلوة منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فانه يتمكن من الصلوة منفردا بلا قرائة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالايتمام فتعيين احد المسقطين يحتاج الى دليل قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول والده قدهما والاقرب وجوب الايتمام على الامي العاجز وجه القرب تمكنه من صلوة صحيحة القرائة ويحتمل عدمه لعموم نصين احدهما الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم والثاني ندبية الجماعة والاول اقوى لانه يقوم مقام القرائة اختيارا فيتعين عند الضرورة لان كل بدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله وقد بين ذلك في الاصول ويحتمل العدم لان قرائة الامام مسقطة لوجوب القرائة عن المأموم والتعذر ايضا مسقط فاذا وجد احد المسقطين للوجوب لم يجب الاخر اذ التقدير ان كلا منهما سبب تام والمنشأ ان قرائة الامام بدل او مسقط انتهى المهم والمسئلة محتاجة الى التامل ثم ان الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلي اذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم **المسئلة الثانية** فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة اجمال اللفظ كما اذا قلنا باشتراك لفظ الامر بين الوجوب والاستحباب والاباحة والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط وقد تقدم عن المحدث العاملي في الوسائل انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب ويشمله ايضا معقد اجماع المعارج لكن تقدم من المعارج ايضا عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا وقد صرح

عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك واما اذا كان الشك في وجوبه بالخصوص جرى اصالة عدم الوجوب واصالة البرائة

صاحب ئق تبعا للمحدث الاسترابادي بوجوب التوقف والاحتياط هنا قال في ئق بعد ذكر وجوب التوقف ان
من يعتمد على اصالة البرائة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب وفيه اولا منع جواز الاعتماد على البرائة الاصلية
في الاحكام الشرعية وثانيا ان مرجع ذلك الى ان الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البرائة ومن المعلوم
ان احكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية ولا يمكن ان يقال ان مقتضى المصلحة موافقة البرائة
الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب انتهى وفيه ما لا يخفى فان القائل بالبرائة الاصلية ان رجع
اليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك الى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب
فضلا عن تعليل ذلك بالبرائة الاصلية وان رجع اليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الاحكام
للمصالح وعدم تبعيتها كما عليه الاشاعرة اجنبي عن ذلك اذ الواجب عليه اقامة الدليل على اعتبار هذا الظن
المتعلق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة او لا عنها على الخلاف وبالجملة فلا ادري وجها للفرق بين ما لا
نص فيه وبين ما اجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل او من باب الظن حتى
لو جعل مناط الظن عموم البلوى فان عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل
المذكور او الا لنقل مع توفر الدواعي بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعي على نقله ثم ان ما ذكرنا
من حسن الاحتياط جار هنا والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم نعم الاخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب
لا يجري هنا لان الامر لو دار بين الوجوب والاباحة لم يدخل في موردها لان المفروض احتمال الاباحة
فلا يعلم بلوغ الثواب وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج اليها
والله العالم **المسألة الثالثة** فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين وهنا مقامات
لكن المقصود هنا اثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط والمعروف عدم وجوبه هنا وما تقدم في
المسألة الثانية من نقل الوفاق والخلاف آت هنا وقد صرح المحدثان المتقدمان بوجوب التوقف والاحتياط
هنا ولا مدرك له سوى اخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه
مع انها اعم مما دل على التوسعة والتخيير وما دل على التوقف في خصوص المتعارضين وعدم العمل
بواحد منهما مختص ايضا بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام ع واما رواية
غوالي اللئالي المتقدمة الآمرة بالاحتياط وان كانت اخص منها الا انك قد عرفت ما فيها مع امكان
حملها على صورة التمكن من الاستعلام ومنه يظهر عدم جواز التمسك هنا بصحيحة ابن الحجاج المتقدمة
الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه ومما يدل على الامر
بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري حيث
كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسألني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة
الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم

واقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل عن حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث
الآخر فانه روي انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود
تكبير وكذا التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الخبر فان الحديث
الثاني وان كان اخص من الاول وكان اللازم تخصيص الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه
صلوات الله وسلامه عليه بالاخذ باحد الخبرين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام ع
بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود الى القيام بحيث لا يتمكن ارادة ما عدا هذا الفرد منه
فاجاب ع بالتخيير ثم ان وظيفة الامام ع وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي الا ان هذا الجواب
لعله طريق تعليم العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الاغراء بالجهل
من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب لاجل كفاية قصد القربة في العمل وكيف كان فاذا ثبت التخيير
بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف
المستقل بالاجماع والاولوية القطعية ثم ان جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في
ترجيح الناقل او المقرر وحكي عن الاكثر ترجيح الناقل وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للاباحة وذهب
جماعة الى ترجيح الاول وذكروا تعارض الخبر المفيد للاباحة والمفيد للحظر وحكي عن الاكثر بل الكل تقديم
الحاظر ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الاخبار **المسألة الرابعة** دوران الامر بين الوجوب
وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية
من ادلة البرائة عند الشك في التكليف وتقدم فيها ايضا اندفاع توهم ان التكليف اذا تعلق بمفهوم
وجب مقدمة لامتثال التكليف في جميع افراده موافقته في كل ما يحتمل ان يكون فردا له ومن ذلك يعلم
انه لا وجه للاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا تردد الفائتة بين الاقل والاكثر كصلوتين وصلوة واحدة
بناء على ان الامر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الاتيان بالاكثر من باب المقدمة توضيح ذلك مضافا الى ما
تقدم في الشبهة التحريمية ان قوله اقض ما فات يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الاقل ولا
يدل اصلا على وجوب ما شك في فوته وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة فالامر بقضاء ما فات
واقعا لا يقتضي الا وجوب المعلوم فواته لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال ان اللفظ ناظر الى
الواقع من غير تقييد بالعلم بل من جهة ان الامر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد داعيا الا على ما علم صدق
الفائت عليه وهذا لا يحتاج الى مقدمة ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج الى المقدمة العلمية والحاصل
ان المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا يكون الا مع العلم الاجمالي نعم لو اجري في المقام اصالة عدم الاتيان
بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه فله وجه وسيجيء الكلام عليه هذا ولكن المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم
بل المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني انه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها وظاهر ذلك

خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن وخصوصا ان القاعدة تقتضي
وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة قال فى كره لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد
صلى من تلك الصلوات الى ان يغلب فى ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البراءة قطعا الا
بذلك ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلوة مكررا حتى يظن الوفاء ثم احتمل فى المسئلة
احتمالين آخرين احدهما تحصيل العلم لعدم البراءة الا باليقين والثانى الاخذ بالقدر المعلوم لان الظاهر
ان المسلم لا يفوت الصلوة ثم نسب كلا الوجهين الى الشافعية انتهى و حكى هذا الكلام بعينه عن النهاية
وصرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الامكان وصرح فى الرياض بان مقتضى الاصل القضاء
حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبراءة اليقينية وقد سبقهم فى هذا الاستدلال الشيخ قده فى يب
حيث قال اما ما يدل على انه يجب ان يكثر منها فهو ما ثبت ان قضاء الفرائض واجب واذا ثبت وجوبها ولا يمكنه
ان يتخلص من ذلك الا بان يستكثر منها وجب انتهى و قد عرفت ان المورد من موارد جريان اصالة البراءة
والاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر كما لو شك فى مقدار الدين الذى يجب قضاؤه وفى
ان الفائت منه صلوة العصر فقط او هى مع الظهر فان الظاهر عدم افتائهم بلزوم قضاء الظهر وكذا ما لو
تردد فيما فات عن ابويه او فيما تحمله بالاجارة بين الاقل والاكثر وربما يظهر عن بعض المحققين الفرق
بين هذه الامثلة وبين ما نحن فيه حيث حكى عنه فى تتمة ضابطة للذخيرة القائل بان مقتضى القاعدة
فى المقام الرجوع الى البرائة قال ان المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة
الثانية والثالثة وهكذا ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب
بل الاجماع ايضا واى شخص يحصل منه التامل فى انه اذا كان قبل صدور النسيان كان مكلفا ولا يجب من صدور النسيان
يرتفع التكليف الثابت وان انكر حجية الاستصحاب فهو يسلم ان الشغل اليقينى يستدعى البراءة اليقينية
الى ان قال نعم فى الصورة التى يحصل للمكلف علم اجمالى باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا
تعددها لكن لا يعلم مقدارها فانه يمكن ح ان يقال لا نم تحقق الشغل بازيد من المقدار الذى تيقنه الى
ان قال والحاصل ان المكلف اذا حصل القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كما وامكنه الخروج
عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب وان لم يحصل ذلك بان يكون ما علم خصوص اثنين او ثلث واما ازيد
من ذلك فلا بل احتمال احتمله فالامر كما ذكره فى خيرة ومن هنا لو لم يعلم اصلا بمتعدد فى فائته وعلم ان
صلوة صبح يومه فاتت واما غيرها فلا يعلم ولا يظن فوتها اصلا فليس عليه الا الفريضة الواحدة دون
المحتمل لكونه شكا بعد خروج الوقت والمنصوص انه ليس عليه قضاؤه بل لعله المفتى به انتهى كلامه
رفع مقامه ويظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقا ولا يحضرنى الان حكم لاصحابنا بوجوب الاحتياط فى نظير المقام
بل الظ منهم اجراء اصل البرائة فى امثال ما نحن فيه مما لا يحصى وربما يوجه الحكم فيما نحن فيه بان الاصل

فى اصل البرائة

عدم الاتيان بالصلوة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء الا فى صلوة علم الاتيان بها فى وقتها ودعوى
ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالاصل ممنوعة لما يظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب من ان
المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه فى الفقه واما ما دل على ان الشك فى اتيان الصلوة بعد وقتها لا يعتد به
فلا يشمل ما نحن فيه ان شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه ان القضاء وان كان بامر جديد
الا ان ذلك الامر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلوة من عند دخول وقتها الى اخر زمان التمكن من المكلف
غاية الامر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بان يكون الكلى المشترك بين ما فى الوقت وخارجه مطلوبا وكون
اتيانه فى الوقت مطلوبا اخر كما ان اداء الدين ورد السلام واجب فى اول اوقات الامكان ولو لم يفعل
ففى الان الثانى وهكذا وح فاذا دخل الوقت وجب ابراء الذمة عن ذلك الكلى فاذا شك فى برائة ذمته
بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقينى البرائة اليقينية وجوب الاتيان كما لو شك فى
البرائة قبل خروج الوقت وكما لو شك فى اداء الدين الفورى فلا يقال ان الطلب فى الزمان الاول قد
ارتفع بالعصيان ووجوده فى الزمان الثانى مشكوك فيه وكذلك جواب السلام والحاصل ان التكليف
المتعدد بالمطلق والمقيد لا ينافى جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة الى المطلق فلا يكون
المقام مجرى البرائة هذا ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الاصحاب اليه فى المقام
اما اولا فلان من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بامر جديد كون كل من الاداء والقضاء تكليفا
مغايرا للاخر فهو من قبيل وجوب الشئ ووجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق امر الاداء
بنفس الفعل وامر القضاء به بوصف الفوت ويؤيده بعض ما دل على ان لكل من الفرائض بدلا وهو قضاؤه
عدا الولاية لا من باب الامر بالكلى والامر بفرد خاص منه كقوله صم وصم يوم الخميس والامر بالكلى
والامر بتعجيله كرد السلام وقضاء الدين فلا مجرى لقاعدة الاشتغال ولا استصحابه واما ثانيا فلانه
مع عموم ما دل على ان الشك فى الاتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به فى المقام خال عن السند خصوصا
مع اعتضاده بما دل على ان الشك فى الشئ لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل قوله ع انما الشك فى شئ
لم تجزه ومع اعتضاده فى بعض المقامات بظاهر حال المسلم فى عدم ترك الصلوة واما ثالثا فلانه لو تم
ذلك جرى فيما يقضيه عن ابويه اذا شك فى مقدار ما فات منهما ولا اظنهم يلتزمون بذلك وان التزموا
بانه اذا وجب على الميت لجهله بما فاته مقدار معين يعلم او يظن معه البرائة وجب على الولى قضاء ذلك
المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه كيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف
واضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد فى ان من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى
حتى لا يدرى كم صلى من كثرته بناء على ان ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحص لا انه مختص بالنافلة
مع ان الاهتمام فى النافلة بمراعات الاحتياط يوجب ذلك فى الفريضة بطريق اولى فافهم

المطلب

الثالث فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في حكم دوران الامر
بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على احدهما كما اذا اختلفت الامة
على قولين بحيث علم عدم الثالث ولا ينبغي الاشكال في اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الآثار
المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في
اول الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي وانما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البراءة
وعدمه فان في المسئلة وجوها ثلثة الحكم بالاباحة ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب ومرجعه الى
الغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح
والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا ووجوب الاخذ باحدهما بعينه او لا بعينه ومحل هذه
الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبديين محتاجين
الى قصد امتثال التكليف او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى
الاباحة لانها مخالفة قطعية عملية وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالاباحة ظاهرا لعموم ادلة
الاباحة الظاهرية مثل قولهم كل شيء لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
فان كلا من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه وغير ذلك من ادلته حتى قوله ع كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي او امر على رواية الشيخ اذ الظاهر ورود احدهما بحيث يعلم تفصيلا فيصدق هنا انه لم يرد امر ولا
نهي هذا كله مضافا الى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك فان الجهل باصل الوجوب
علة تامة عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه وكذا الجهل باصل الحرمة
وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بامر مردد حتى
يقال ان التكليف في المقام معلوم اجمالا واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد
للشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فان
في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد
الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله تعالى فهو تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلا
وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين بالحكم بالاباحة
ظاهرا اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من جهة التدين
به ومنه يظهر اندفاع ما يقال من ان الالتزام وان لم يكن واجبا باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح
لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبنى عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين
يعلم دخول الامام ع في احدهما توضيح الاندفاع ان المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق والواجب
في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو في الواقع وهو ايضا متحقق فلم يبق الا وجوب تعبد المكلف

وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا والحاصل ان الواجب
شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة
بعينها من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا الى تلك الكبرى فلا يعقل
وجوبه مع انتفائه وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي ومن هنا
يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والاخر
على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال ان المستفاد منه بتنقيح المناط
وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الاخر فانه يمكن ان
يقال ان الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض
استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسئلة
الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص
الحاكم هناك بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا
في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله ع
في بعض تلك الاخبار بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وقوله ع من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب
على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب
التسليم لما يرد من الائمة منها قوله لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكان
التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه ثم
ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة او منع الا ان مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن
استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما
نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة وما ذكروه في مسئلة اختلاف الامة لا
يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الامام مع ان عدم
جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ليس اتفاقيا على ان ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما
سيجيء هو ارادة التخيير الواقعي المخالف لقول الامام ع في المسئلة ولذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع
التخيير فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل لان التخيير ايضا طرح لقول الامام ع وان انتصر
للشيخ بعض بان التخيير بين الحكمين ظاهرا واخذ احدهما هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام
لكن ظاهر كلام الشيخ قد يأبى عن ذلك قال في العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا
في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم التفصيلي
او يدل على ان قول المعصوم ع داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على

الخلاف في هذا بينهم وهذا القول ليس بقوي ثم علله باطراح قول الامام ع قال ولو جاز ذلك لجاز
مع تعيين قول الامام ع تركه والعمل بما في المثل ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل باي القولين
وذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول الاول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول
واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا بانه يلزم من ذلك ابطال القول الاخر وقد قلنا انهم
مخيرون في العمل ولو كان اجماعهم على احدهما انتقض ذلك انتهى وما ذكره من التخيير اقوى شاهد على ارادة
التخيير الواقعي وان كان القول به لا يخلو عن الاشكال وكيف كان فالظ بعد التامل في كلماتهم في باب الاجماع
ارادتهم بطرح قول الامام ع الطرح من حيث العمل فتامل ولكن الانصاف ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة تنصرف
الى محتمل الحرمة وغير الوجوب وادلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا يفيد الا عدم المؤاخذة على الترك
والفعل وعدم تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لا ينافي وجوب الاخذ باحدهما مخيرا نعم هذا الوجوب يحتاج
الى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع
ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب
والاستحباب هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الاول من الكتاب عند التكلم في فروع
اعتبار القطع فراجع ثم على تقدير وجوب الاخذ هل يتعين الاخذ بالحرمة او يتخير بينه وبين الاخذ
بالوجوب وجهان بل قولان يستدل على الاول بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الامر بين التخيير والتعيين
بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة فان الظ من التوقف ترك الدخول في الشبهة وبان دفع المفسدة
اولى من جلب المنفعة لما عن النهاية من ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب
تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة اتم ويشهد له ما ارسل عن
امير المؤمنين ع من ان اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات وقوله ع افضل من اكتساب الحسنات اجتناب
السيئات ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك
سواء كان مع قصد ام غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى وبالاستقراء بناء على ان الغالب في موارد اشتباه
مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة ومثل له بايام الاستظهار وتحريم استعمال الماء
المشتبه بالنجس ويضعف الاخير بمنع الغلبة وما ذكر من الامثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل
الكلام فان ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور ولو قيل بالوجوب
فلعله لمراعاة اصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة ولما ترك غير ذات الوقت للعبادة بمجرد الرؤية فهو للاطلاق
وقاعدة كلما امكن والا فاصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع واما ترك الانائين المشتبهين في الطهارة
فليس من دوران الامر بين الواجب والحرام لان الظ كما ثبت في محله ان حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية
لا ذاتية وانما منع من الطهارة مع الاشتباه لاجل النص مع انها لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو

الوضوء ثبوت البدل له وهو التيمم كما لو اشتبه اناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين وبالجملة فالوضوء
من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرما مع ان القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية
في الواجب لاجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام لان العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك
الواجب تحفظا عن الوقوع في الحرام فهذا المثال اجنبي عما نحن فيه قطعا ويضعف ما قبله بانه يصلح وجها
لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير واما اولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب
ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ لا شيء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته مفسدة والا لكان
اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلوة اكبر الكبائر وبما ذكر يبطل قياس ما
نحن فيه على دوران الامر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية فان فوات النفع من حيث
هو نفع لا يوجب ضررا واما الاخبار الدالة على التوقف فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه كما لا يخفى
وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان اخبار الاحتياط ايضا في المقام وهو بعيد واما قاعدة
الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جارية في امثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فان
العقل اما ان يستقل بالتخيير واما ان يستقل بالتعيين فليس في المقام شك على كل تقدير وانما الشك
في الاحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل الا ان يقال ان احتمال ان يرد من الشارع حكم توقيفي
في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول اخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط والاخذ بالحرمة
ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الامر فلا يجوز له العدول عما اختار او مستمر فله العدول مطلقا او بشرط
البناء على الاستمرار وجوه يستدل للاول بقاعدة الاحتياط واستصحاب الحكم المختار
واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع الى الاباحة من اول الامر ويضعف الاخير
بان المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رايه او عدل المقلد عن
مجتهده لعذر من موت او جنون او فسق او اختيار على القول بجوازه ويضعف الاستصحاب بمعارضته باستصحاب
التخيير الحاكم عليه ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من ان الحكم بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى
يجري فيه الاحتياط ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير اذ لا اهمال في حكم العقل حتى يشك في
بقائه في الزمان الثاني فالاقوى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني
كما حكم به في الزمان الاول **المسئلة الثانية** اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال
الدليل اما حكما كالامر المردد بين الايجاب والتهديد او موضوعا كالامر بالتحرز عن امر مردد بين فعل
الشيء وتركه فالحكم فيه كما في المسئلة السابقة **المسئلة الثالثة** لو دار الامر بين الوجوب
والتحريم من جهة تعارض الادلة فالحكم هنا التخيير لاطلاق ادلته وخصوص بعض منها الوارد في خبرين
احدهما امر والاخر نهي خلافا للعلامة في النهاية وشارح المختصر والآمدي فرجحوا ما دل على النهي لما

اذ مجرد فوات النفع عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت لا يصلح وجها للالزام

ذكرنا سابقاً ولما هو اضعف منه وفي كون التخيير هنا بدوياً او استمرارياً مطلقاً او مع البناء من اول الامر على الاستمرار وجوه تقدمت الا انه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار ويشكل بانها مسوقة لبيان حكم المتحير في اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث انه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار الا ان يدعى ان موضوع المستصحب او المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير وسيتضح هذا في بحث الاستصحاب وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني

المسئلة الرابعة لو دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطيها بالاصالة او لعارض من نذر او غيره بالاجنبية وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر ويرد على الاول ان الحكم في ذلك هو تحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية بينهما واصالة عدم وجوب الوطي وعلى الثاني ان الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعاً بين اصالتي الاباحة وعدم الحلف على شربه والاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة والحكم فيه كما في المسئلة الاولى من عدم وجوب الاخذ باحدهما في الظاهر بل هنا اولى اذ ليس فيه اطراح لقول الامام عليه السلام اذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الامام عليه السلام وليس فيه ايضاً مخالفة عملية معلومة ولو اجمالاً مع ان مخالفة المعلوم اجمالاً في العمل فوق حد الاحصاء في الشبهات الموضوعية هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة اعني دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران الامر بينهما واما دوران الامر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا وملخصه ان دوران الامر بين طلب الفعل او الترك وبين الاباحة نظير المقامين الاولين ودوران الامر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولا اشكال في اصل هذا الحكم الا ان اجراء ادلة البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الالزامي فعلاً او تركاً قد يستشكل فيه لان ظاهر تلك الادلة نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفاؤهما في غير الوجوب والحرمة فتدبر

الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام او الواجب ومطالبه ايضاً ثلثة

المطلب الاول في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب ومسائله اربع

الاولى لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي وانما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها في كلمات العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية ثم الحرام المشتبه بغيره اما مشتبه في امور محصورة كما لو دار بين امرين او امور محصورة ويسمى بالشبهة المحصورة واما مشتبه في امور غير محصورة

اما الاول فالكلام فيه يقع في مقامين احدهما جواز ارتكاب كلا الامرين او الامور وطرح العلم الاجمالي وعدمه وبعبارة اخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه

اما المقام الاول فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية وحكي عن ظاهر بعض جوازها لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع

عنها اما ثبوت المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الانائين او ازيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً مع انه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم اجمالاً عن كونه حراماً واقعياً فكان حلالاً واقعياً ولا اظن احداً يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الالفاظ اسامي للامور المعلومة فان الظاهر ان مرادهم الاعم من المعلوم اجمالاً واما عدم المانع فلان العقل لا يمنع من التكليف عموماً او خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في امرين او امور والعقاب على مخالفة هذا التكليف واما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وغير ذلك بناء على ان هذه الاخبار كما دلت على حلية المشتبه مع عدم العلم الاجمالي وان كان محرماً في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الاجمالي ويؤيده اطلاق الامثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة فان اطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي بل الغالب ثبوت العلم الاجمالي لكن مع كون الشبهة غير محصورة ولكن هذه الاخبار وامثالها لا يصلح للمنع لانها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لانه ايضاً شيء علم حرمته فان قلت ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الاجمالي قلت اما قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فلا يدل على ما ذكرت لان قوله عليه السلام بعينه تاكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رأيت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية والا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فاذا علم نجاسة اناء زيد وطهارة اناء عمرو فاشتبه الاناءان فاناء زيد شيء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه اذا اطلق عليه عنوان احدهما فيقال احدهما لا بعينه في مقابل احدهما المعين عند القائل واما قوله عليه السلام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكر حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك الا اذا امكنت الاشارة الحسية اليه واما اناء زيد المشتبه باناء عمرو في المثال وان كان معلوماً بهذا العنوان الا انه مجهول باعتبار الامور المميزة له في الخارج عن اناء عمرو فليس بمعروف بشخصه الا ان ابقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لان الاذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه فان قلت مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي مثلاً قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو اجمالاً وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً ولا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم اجمالاً الا ان

الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية
المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة او الى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه على الوجهين
في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب
الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة فان قلت اذن
الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو انما
يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها والاذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك اذا كان على التدريج
بل هو اذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها الا بعدها وليس في العقل ما يقبح ذلك والا لقبح الاذن في
ارتكاب جميع الشبهات بالشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه وفي ارتكاب الشبهة
المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين
او فتوى المجتهدين قلت اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي ايضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف
المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم لو اذن الشارع
في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في
احدهما لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم
الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية
بفعل كلا المشتبهين وحاصل معنى تلك الصحيحة ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف ان في
ارتكابه فقط او في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والاول في العلم التفصيلي والثاني
في العلم الاجمالي فان قلت اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا ففي زمان ارتكاب احدهما
يتحقق الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير وهو ترك احدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما
اذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال قلت الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا ينافي
الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم لما تقدم من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده
في المشتبهين لا يصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن المحرم الواقعي ومعنى المنع عن فعله
بعده لان هذا هو الذي يمكن ان يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي امره بالاجتناب عنه حين
اما تركه في زمان فعل الاخر فلا يصلح ان يكون بدلا وح فان منع في هذه الصورة عن واحد من الامرين المترتبين
في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الاول والا لغى المنع المذكور فان قلت الاذن في احدهما
يتوقف على المنع عن الاخر في نفس تلك الواقعة بان يرتكبهما دفعة والمفروض امتناع ذلك فيما نحن فيه
من غير حاجة الى المنع ولا يتوقف على المنع عن الاخر بعد ارتكاب الاول كما في التخيير الظاهري الاستمراري
قلت تجويز ارتكابهما معا من اول الامر ولو تدريجا طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي والتخيير الاستمراري

في مثل ذلك ممنوع والمسلم منه ما اذا لم يسبق بالتكليف المعين او يسبق تكليفه بالفعل حتى يكون المأتي
به في كل منهما بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بان يكون المتروك في زمان الاتيان بالاخر
بدلا عن المأتي به على تقدير حرمته وسيأتي تتمة ذلك في الشبهة الغير المحصورة فان قلت ان المخالفة
القطعية للعلم الاجمالي فوق حد الاحصاء في الشرعيات كما في الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال القائل
في مقام الاقرار هذا لزيد بل لعمرو فان الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو مع ان احدهما اخذ للمال
بالباطل وكذا يجوز للثالث ان يأخذ المال من يد زيد وقيمته من يد عمرو مع علمه بان احد الاخذين تصرف
في مال الغير بغير اذنه ولو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث انه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع
ان حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا واي فرق بين قوله ع اقرار العقلاء على
انفسهم جائز وبين ادلة حل ما لم يعرف كونه حراما حتى ان الاول يعم الاقرارين المعلوم مخالفة احدهما
للواقع والثاني لا يعم الشيئين المعلوم حرمة احدهما وذكروا ايضا في باب الصلح انه لو كان لاحد الودعيين
درهم وللاخر درهمان فتلف عند الودعي احد الدراهم فانه يقسم احد الدرهمين الباقيين بين المالكين
مع العلم الاجمالي بان دفع احد النصفين دفع للمال الى غير صاحبه وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع
او الثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فانه يلزم مخالفة العلم الاجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض
كما لا يخفى قلت اما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها واما الحاكم فوظيفته اخذ ما
يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام
المستحق في اخذ حقه ولا عبرة بعلمه الاجمالي نظير ذلك ما اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في
الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما اذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في نفسه فلا يقال انه يلزم من
ذلك اذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المالين من الشخصين المقر
لهما في مسألة الاقرار فلا نم جواز اخذه لهما بل ولا لشيء منهما الا اذا قلنا بان ما يأخذه منهما يعامل
معه معاملة الملك الواقعي نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد او اجتهاد مخالف لمذهب من يريد ترتيب الاثار
بناء على ان العبرة في ترتيب اثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها
عند المتلبس بها كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك ولذلك
قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلوة واحدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء
الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده واما مسألة الصلح فالحكم فيها تعبدي وكانه صلح قهري
بين المالكين او يحمل على حصول الشركة بالاختلاط وقد ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع
الى القرعة وبالجملة فلا بد من التوجيه في جميع ما توهم جواز المخالفة القطعية الراجعة الى طرح دليل
شرعي لانها كما عرفت مما يمنع عنها العقل والنقل خصوصا اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل الى الحرام

وهذا مما لا تأمل فيه ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر انه قصد غير هذه الصورة ومع هذا يظهر من الزام القائل بالجواز بان تجويز ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بان يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل النزاع حصوصا على ما مثل له من الجمع بين الاجنبية والزوجة هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين امرين واما اذا كان مرددا بين عنوانين كما مثلنا سابقا بالعلم الاجمالي بان احد المائعين اما خمر والاخر مغصوب فالظاهر ان حكمه كذلك اذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب الانائين في المثال يعلم بانه خالف دليل حرمة الخمر او دليل حرمة المغصوب وكذا لو كان اناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه مع انه لا يلزم منه الا مخالفة احد الدليلين لا بعينه وليس ذلك الا من جهة ان مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف او تردد بين دليلين ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب فان اراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في المثال وجواز ارتكابهما معا فظهر ضعفه بما ذكرنا وان اراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه **اما المقام الثاني** فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحا وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكي عن بعض القرعة لنا على ما ذكرنا انه اذا ثبت كون ادلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم اجمالا ولم يكن هنا مانع عقلي او شرعي من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين وبعبارة اخرى التكليف بذلك المعلوم اجمالا ان لم يكن ثابتا جازت المخالفة القطعية والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها وان كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل اذ يحتمل ان يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه لان المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم فلم يقبح العقاب عليه اذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب واختبر ذلك من حال العبد اذا قال له المولى اجتنب وتحرز عن الخمر المردد بين هذين الانائين فانك لا تكاد تتأمل في وجوب الاحتياط ولا فرق بين هذا الخطاب وبين ادلة المحرمات الثابتة في الشريعة الا العموم والخصوص فان قلت اصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض وغاية ما يلزم في المقام تعارض الاصلين فيتخير في العمل في احد المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما قلت اصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لان مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى اترك ما لا بأس به حذرا عما به البأس فلا يبقى

مجال للاذن في فعل احدهما وسيجيء في باب الاستصحاب ايضا ان الحكم في تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكما على الاخر هو التساقط لا التخيير فان قلت قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام او نحوه يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الاجمالي جميعا وحلية المشتبهات المقرونة بالعلم الاجمالي على البدل لان الرخصة في كل شبهة مجردة لا ينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ينافي البناء على كون المشتبه الاخر خلا واما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والبناء على كونه حلالا لما استلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الاخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعا نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره مثل الرخصة في ارتكاب احد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون احدهما خمرا فانه لما علم من الادلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الامرين كان معنى الرخصة في ارتكاب احدهما الاذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وان المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره والحاصل ان مقصود الشارع من هذه الاخبار ان يلغي من طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد لم يكن فيه الا احتمال كون هذا حلالا وذاك حراما واحتمال العكس كان الغاء احتمال الحرمة في احدهما اعمالا له في الاخر وبالعكس وكان الحكم الظاهري في احدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الاخر وليس معنى حلية كل منهما الا الاذن في ارتكابه والغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لاعماله في الاخر فتأمل حتى لا تتوهم ان استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة الى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين قلت الظاهر من الاخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك وليس الامر بالبناء في كون احد المشتبهين هو الخل امرا بالبناء على كون الاخر هو الخمر فليس في الروايات من البدلية عين ولا اثر فتدبر احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين **الاول** الاخبار الدالة على ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها وانما منع من ارتكاب مقدار الحرام اما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام واما لما ذكره بعضهم من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام قال في توضيح ذلك ان الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا والجواب عن ذلك ان الاخبار المتقدمة على ما عرفت اما ان لا يشمل شيئا من المشتبهين واما ان يشملهما جميعا وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الاخير بعد ارتكاب الاول فغير صالح للمنع اما الاول فلانه ان اريد ان مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير

٧ جمعاً ثم يجوز الرخصة فيه م

للحرام حرام من حيث التجري المنهي عنه وان لم يحصل له العلم ولانا نريد ان الممنوع عنه عقلا في مخالفة احكام
الشارع بل مطلق الموالي هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فانها لا تعد عصيانا في العرف فعصيان
الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وان لم يعرف حين الارتكاب وحاصله
منع وجوب المقدمة العلمية ففيه مع اطباق العقلاء بل العلماء كما حكي على وجوب المقدمة العلمية
انه ان اريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب
المجموع تدريجا اذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا وان اريد منها حرمة المخالفة التي تتعلق
العلم بها ولو بعدها فمرجعها الى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة وقد عرفت منع حرمتها
جدا ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني فان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء
الاخر اليه لا دخل له في حرمته نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام
لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا
منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فان حرمته وان كانت معلومة الا ان الشرط شرط لوصف كونه معلوم
التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم ايجاد الاجتماع الا اذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ومرجعه
الى حرمة تحصيل العلم بالحرام **الثاني** ما دل بنفسه او بضميمة ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام
الواقعي على جواز تناول بعض الشبهة المحصورة فيجمع بينه وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بان
الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري كما لو اكتفى
بفعل الصلوة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلوة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها
موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته
ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ثم قال
ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس فان ظاهره نفي البأس
عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط بالحرام وحصول الاجر في ذلك وليس فيه دلالة على جواز التصرف
في الجميع ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتض لحرمة
التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف
في البعض المحتمل ايضا لكن عرفت انه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الاخر بدلا
ظاهريا عن ذي المقدمة والجواب عن هذا ان الخبر ظاهره جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ويصل
ويحج بالبعض ويمسك الباقي فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وامساك البعض الاخر فلا بد اما من الاخذ
به وتجويز المخالفة القطعية واما من صرفه عن ظاهره وح فحمله على ارادة نفي البأس عن التصرف في البعض
وان حرم عليه امساك مقدار الحرام ليس باولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد

في عدة اخبار من حلية الربوا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط وبالجملة فالاخبار الواردة
في حلية ما لم يعلم حرمته على اصناف منها ما كان من قبيل قوله ع كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وهذا
الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك الاخبار على الواحد لا بعينه
في الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الاجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسر بل
متعذر فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي ومنها ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص
الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم وهذا ايضا لا يلتزم المستدل بمضمونه ولا يجوز حمله على غير الشبهة
المحصورة لان مورده فيها فيجب حمله على اقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ومن وروده في
مورد خاص كالربوا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة ومن ذلك يعلم حال
ما ورد في الربوا من حل جميع المال المختلط به ومنها ما دل على جواز اخذ ما علم فيه الحرام اجمالا كاخبار
جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان وسيجيء حمل جلها او كلها على كون الحكم بالحل مستندا
الى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك فالخروج بهذه
الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عما دل من الادلة القطعية على وجوب الاجتناب
عن العناوين المحرمة الواقعية وهي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين ووجوب اطاعة التكاليف
المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جدا خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين اخرين
هما كالدليل على المطلب احدهما الاخبار الدالة على هذا المعنى منها قوله ع ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب
الحرام الحلال والمرسل المتقدم اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس وضعفها منجبر بالشهرة المحققة و
الاجماع المدعى في كلام من تقدم ومنها رواية ضريس عن السمن والجبن في ارض المشركين قال اما ما علمت انه قد
خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم فكل فان الخلط يصدق مع الاشتباه ورواية ابن سنان كل شيء حلال
حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة فانه يصدق على مجموع قطعات اللحم ان فيه الميتة ومنها قوله ص في حديث
التثليث وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم بناء على ان المراد بالهلاكة ما هو اثر للحرام فان كان الحرام
لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته الذاتية وان كان مما يتنجز التكليف به كما فيما نحن فيه كان
المترتب عليه هو العقاب الاخروي وحيث ان دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل
مشتبه بالشبهة المحصورة ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم اجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة
غير واجب بل مستحبا وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب
احد المشتبهين مخيرا وجعل الاخر بدلا عن الحرام الواقعي فان مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الادلة
الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين بل مخصص بهما لو فرض
عمومه للشبهة الابتدائية فيسلم تلك الادلة فتأمل الثاني ما يستفاد من اخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل

واحلية المشتبهين امرا مسلما مفروغا عنه بين الائمة والشيعة بل العامة ايضا بل اسند لصاحب تق على اصل
القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا وان
كان مما يستشم منها قولا وتقريرا من الروايات كثيرة منها ما ورد في الماءين المشتبهين خصوصا مع فتوى
الاصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا ومنها ما ورد في الصلوة في الثوبين المشتبهين
ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابة بعضها للنجاسة معللا بقوله حتى يكون
على يقين من طهارته فان وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد من التعليل يدل على عدم جريان
اصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم
جواز الرجوع فيها الى اصالة الحل فانه لو جرى اصالة الطهارة واصالة حل الصلوة في بعض المشتبهين لم يكن
للاحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في الحكم الاخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين
بالنجاسة ومنها ما دل على بيع الذبايح المختلط منها بميتها من اهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف
عموم حرمة بيع الميتة بان يقصد بيع المذكى خاصة او مع ما لا تحله الحيوة من الميتة وقد يستانس له بما
ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها وهي الرواية المحكية في جواب الامام عليه السلام
لسؤال يحيى بن اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم ارسلها في الغنم حيث قال عليه السلام يقسم الغنم نصفين
ثم يقرع بينهما فكلما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين وهكذا حتى يبقى واحد ونجى الباقي وهي حجة القول
بوجوب القرعة لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة
فان التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق
شرعي هذا ولكن الانصاف ان الرواية ادل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب اذ على قول
المشهور لا بد من طرح الرواية او العمل بها في خصوص موردها **وينبغي التنبيه على امور الاول** انه لا
فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك
لعموم ما تقدم من الادلة ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل فانه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تاييد
ما قواه من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين وهو ان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك
بوقوع النجاسة في الاناء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرنا قال مجيبا عن ذلك اولا
بانه من باب الشبهة الغير المحصورة وثانيا ان القاعدة المذكورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية
واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها
بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى كلامه رفع مقامه
وفيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الاصحاب مختصا بغير المحصور بل لو شك في وقوع النجاسة في الاناء
او ظهر الاناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء ايضا كما يدل عليه تأويلهم لصحيحة علي بن جعفر الواردة في الدم

الغير

الغير المستبين في الماء بذلك انه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة اما اولا فلعموم الادلة المذكورة خصوصا
عمدتها وهي ادلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك بضميمة حكم العقل
بوجوب دفع الضرر المحتمل واما ثانيا فلانه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة ولم يعلم الفرق
بين تردد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه او بين الماء وقطعة من الارض او بين الماء ومايع اخر او بين مايعين
مختلفي الحقيقة وبين تردده بين ماءين او ثوبين او مايعين متحدي الحقيقة نعم هنا شيء اخر وهو انه هل
يشترط في عنوان المحرم الواقعي او النجس الواقعي المردد بين المشتبهين ان يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد
ام لا مثلا اذا كان احد المشتبهين ثوبا والاخر مسجدا حيث ان المحرم في احدهما اللبس وفي الاخر السجدة
فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس في
الصلوة ولا تسجد على النجس واولى من ذلك بالاشكال ما لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير
الاخر كما لو دار الامر بين كون احد المايعين نجسا وكون الاخر مال الغير لامكان تكلف ادراج الفرض
الاول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني واولى من ذلك ما لو تردد الامر بين كون هذه المرأة
اجنبية او كون هذا المايع خمرا وتوهم ادراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بان
الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الادلة المتعلقة بالعناوين الواقعية فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى
والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائزة ولا فرق عقلا وعرفا في مخالفة نواهي الشارع
بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الاجمالي بمخالفة احد النهيين الا ترى انه لو ارتكب
مايعا واحدا يعلم انه مال الغير او نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر الى
المرأة وشرب المايع في المثال الاخير والحاصل ان النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد
عن عدة امور فكما تقدم انه لا يجتمع نهي الشارع عن امر واقعي واحد كالخمر مع الاذن في ارتكاب المشتبهين
المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهي عن عدة امور مع الاذن في ارتكاب كلا الامرين المعلوم وجود
احد تلك الامور فيهما واما الموافقة القطعية فالاقوى ايضا وجوبها لعدم جريان ادلة الحلية ولا
ادلة البراءة عقليها ونقليها اما النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة الى كل من المشتبهين وابقاؤهما
يوجب التنافي مع ادلة تحريم العناوين الواقعية وابقاء واحد على سبيل البدل غير جائز اذ بعد خروج
كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت اصالة العموم واما العقل فلمنع استقلاله
في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الامرين بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم
القبح المذكور بوجوب دفع الضرر اعني العقاب المحتمل في ارتكاب احدهما وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك في
هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية فاما ان يجوز الاولى واما ان يمنع الثانية
الثاني ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع

فی المؤاخذة بمصادفة ما ارتکبه للحرام الواقعی فلا مؤاخذة الا علی تقدیر الوقوع فی الحرام او هو یبنی لوفر الاحراز
عنه من حیث انه مشتبه فیستحق المؤاخذة بارتکاب احدهما ولو لم یصادف الحرام ولو ارتکبهما استحق عقابین فیه
وجهان بل قولان اقویهما الاول لان حکم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنی العقاب المحتمل بل المقطوع حکم ارشادی
وکذا لو فرض امر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل او مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع فی معصیة النهی
عن الزنا لم یکن الا ارشادیا ولم یترتب علی موافقته ومخالفته سوی خاصیة نفس المأمور به وترکه کما هو
شأن الطلب الارشادی والی هذا المعنی اشار صلوات الله علیه بقوله اترکوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس و
قوله من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات وهلک من حیث لا یعلم ومن هنا ظهر انه لا فرق فی ذلک بین
الاستناد فی وجوب الاجتناب الی حکم العقل وبین الاستناد فیه الی حکم الشرع بوجوب الاحتیاط واما
حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب علی ترکه وان لم یصادف الواقع فهو خارج عما
نحن فیه لان الضرر الدنیوی ارتکابه مع العلم حرام شرعا والمفروض ان الظن فی باب الضرر طریق شرعی
الیه فالمقدم مع الظن کالمقدم مع القطع مستحق للعقاب کما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شک فی هذا
الضرر یرجع الی اصالة الاباحة وعدم الضرر ولعدم استحالة ترخیص الشارع بالاقدام علی الضرر الدنیوی
الذی ارتکابه مع العلم حرام شرعا والمفروض ان الظن فی باب الضرر طریق شرعی الیه فالمقدم مع الظن کالمقدم مع القطع
مستحق للعقاب کما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شک فی هذا الضرر یرجع الی اصالة الاباحة وعدم الضرر
لعدم استحالة ترخیص الشارع بالاقدام علی الضرر الدنیوی المقطوع الی اذا کان فی الترخیص مصلحة اخرویة فیجوز
ترخیصه بالاقدام علی المحتمل لمصلحة ولو کانت تسهیل الامر علی المکلف بوکول الاقدام علی ارادته وهذا
بخلاف الضرر الاخروی فانه علی تقدیر ثبوته واقعا یقبح من الشارع الترخیص فیه نعم وجوب دفعه عقلی ولو
مع الشک لکن لا یترتب علی ترک دفعه الا نفسه علی تقدیر ثبوته واقعا حتی انه لو قطع به ثم لم یدفعه واتفق
عدمه واقعا لم یعاقب علیه الا من باب التجری وقد تقدم فی المقصد الاول المتکفل لبیان مسائل حجیة
القطع الکلام فیه وسیجیء ایضا فان قلت قد ذکر العدلیة فی الاستدلال علی وجوب شکر المنعم بان فی ترکه احتمال
المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شکر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب علی ترک الشکر لمن لم یبلغه دعوة نبی زمانه
فیدل ذلک علی استحقاق العقاب بمجرد ترک دفع الضرر الاخروی المحتمل قلت حکمهم باستحقاق العقاب
علی ترک الشکر بمجرد احتمال الضرر فی ترکه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع فان الشکر لما علمنا بوجوبه عند
الشارع وترتب العقاب علی ترکه فاذا احتمل العاقل العقاب علی ترکه فان قلنا بحکومة العقل فی مسألة دفع الضرر
المحتمل صح عقاب تارک الشکر من اجل اتمام الحجة علیه بمخالفة عقله والا فلا فغرضهم ان ثمرة حکومة العقل
بدفع الضرر المحتمل انما یظهر فی الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طریق الشرع لا ان الشخص یعاقب
بمخالفة العقل وان لم یکن ضرر فی الواقع وقد تقدم فی بعض مسائل الشبهة التحریمیة شطر من الکلام

فی ذلک وقد یتمسک لاثبات الحرمة فی المقام بکونه تجریا فیکون قبیحا عقلا فیحرم شرعا وقد تقدم فی فروع حجیة
العلم الکلام علی حرمة التجری حتی مع القطع بالحرمة اذا کان مخالفا للواقع کما افتی به فی التذکرة فیما اذا اعتقد
ضیق الوقت فاخر وانکشف بقاء الوقت وان تردد فی النهایة وأضعف من ذلک التمسک بالادلة الشرعیة الدالة
علی الاحتیاط لما تقدم من ان الظاهر من مادة الاحتیاط التحرز عن الوقوع فی الحرام کما یوضح ذلک النبویان
السابقان وقولهم صلوات الله علیهم ان الوقوف عند الشبهة اولی من الاقتحام فی الهلکة الثالث
ان وجوب الاجتناب عن کل من المشتبهین انما هو مع تنجز التکلیف بالحرام الواقعی علی کل تقدیر بان یکون کل
منهما بحیث لو فرض القطع بکونه الحرام کان التکلیف منجزا بالاجتناب فلو لم یکن کذلک بان لم یکلف به اصلا
کما لو علم بوقوع قطرة من البول فی احد انائین احدهما بول او متنجس بالبول او کثیر لا ینفعل بالنجاسة
او احد ثوبین احدهما نجس بتمامه لم یجب الاجتناب عن الاخر لعدم العلم بحدوث التکلیف بالاجتناب
عن ملاقی هذه القطرة اذ لو کان ملاقیها هو الاناء النجس لم یحدث بسببه تکلیف بالاجتناب اصلا
فالشک فی التکلیف بالاجتناب عن الاخر شک فی اصل التکلیف لا المکلف به وکذا لو کان التکلیف
فی احدهما معلوما لکن لا علی وجه التنجز بل معلقا علی تمکن المکلف منه فان ما لا یتمکن المکلف من ارتکابه
لا یکلف منجزا بالاجتناب عنه کما لو علم بوقوع النجاسة فی احد شیئین لا یتمکن المکلف من ارتکاب واحد
معین منهما فلا یجب الاجتناب عن الاخر لان الشک فی اصل تنجز التکلیف لا فی المکلف به تکلیفا منجزا وکذا
لو کان ارتکاب الواحد المعین ممکنا عقلا لکن المکلف اجنبی عنه وغیر مبتلی به بحسب حاله کما اذا
تردد النجس بین انائه وبین اناء اخر لا دخل للمکلف فیه اصلا فان التکلیف بالاجتناب عن هذا الاناء الاخر
المتمکن عقلا غیر منجز عرفا ولهذا لا یحسن التکلیف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الثوب الذی لیس من شأن
المکلف الابتلاء به نعم یحسن الامر بالاجتناب عنه مقیدا بقوله اذا اتفق لک الابتلاء بذلک بعاریة او بملک
او اباحة فاجتنب عنه والحاصل ان النواهی المطلوب فیها حمل المکلف علی الترک مختصة بحکم العقل
والعرف بمن یعد مبتلی بالواقعة المنهی عنها ولذا یعد خطاب غیره بالترک مستهجنا الا علی وجه التقیید
بصورة الابتلاء ولعل السر فی ذلک ان غیر المبتلی تارک للمنهی عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة الی نهیه
فعند الاشتباه لا یعلم المکلف بتنجز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی وهذا باب واسع ینحل به الاشکال
عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فی مواقع مثل ما اذا علم اجمالا بوقوع النجاسة فی انائه
او فی موضع من الارض التی لا یبتلی بها المکلف عادة او بوقوع النجاسة فی ثوبه او ثوب الغیر فان الثوبین
لکل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فاذا اجری احدهما فی ثوبه اصالة الحل والطهارة
لم یعارض بجریانهما فی ثوب غیره اذ لا یترتب علی هذا المعارض ثمرة عملیة للمکلف یلزم من ترتبها مع العمل بذلک
الاصل طرح تکلیف منجز بالامر المعلوم اجمالا الا تری ان زوجة شخص لو شکت فی انها هی المطلقة او غیرها

من ضرر انها جاز لها ترتيب احكام الزوجية على نفسها ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر الى احدهما
وليس ذلك الا لان اصالة عدم تطليقه كلا منهما متعارضتان في حق الزوج بخلاف الزوجة فان اصالة عدم تطليق
ضرتها لا يترتب لها ثمرة عملية نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضرتها دخلت في الشبهة المحصورة ومثل ذلك
كثير في الغاية وبما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب
عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او في خارجه اذ لا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض
القريبة منه ليس مما يبتلي به المكلف عادة ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب
عنهما للعلم الاجمالي بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الارض النجسة ويؤيد
ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح
الوضوء منه فقال عليه السلام ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس به وان كان شيئا بينا فلا حيث استدل به الشيخ
قده على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم وحملها المشهور على ان اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء
فالمراد انه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته ومعلوم ان ظهر الاناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة
وما ذكرناه واضح لمن تدبر الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء بكل من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد
معين منهما كثيرا ما يخفى الا ترى انه لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر او
حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم يشك احد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه اما
لو كان الطرف الاخر ارضا لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتيمم وان لم يحتج الى ذلك فعلا ففيه تامل
والمعيار في ذلك وان كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد
التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له الا ان تشخيص ذلك مشكل جدا نعم يمكن ان يقال عند
الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا على امر محقق العدم او علم التعلق
على امر لكن شك في تحققه وكون المتحقق من افراده كما في المقام الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان
الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم
بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام
امير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به او لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك او
الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا
ولا عادة الا انه بعيد الاتفاق واما اذا شك في قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسئلة الى ان المطلق
المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما
هو شان اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به او لا والاقوى الجواز فيصير الاصل في المسئلة وجوب
الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام الا ان يقال ان المستفاد

من صحيح علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطا في
الابتلاء وعدمه اذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لاجل النص فافهم **الرابع**
ان الثابت في كل من المشتبهين لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لانه اللازم
من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي اما سائر الاثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام
فلا يترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمة فيها فيرجع فيها الى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب
احد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجري اصالة عدم موجب الحد ووجوبه وهل يحكم بتنجس ملاقي
احدهما فيه وجهان بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان الاجتناب
عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا استدل السيد ابو المكارم في الغنية على تنجس
الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى والرجز فاهجر ويدل عليه ايضا
ما في بعض الاخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بان الله سبحانه حرم الميتة فاذا حكم الشارع
بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه وهذا معنى ما استدل به العلامة قده
في المنتهى على ذلك بان الشارع اعطاهما حكم النجس والا فلم يقل احد ان كلا من المشتبهين بحكم النجس في
جميع اثاره او ان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي
يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فاذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه اصل الطهارة
واصل الاباحة والاقوى هو الثاني اما اولا فلما ذكر وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس
على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز اذا لم يكن عليه اثر من ذلك الرجز فتنجيسه ليس الا لمجرد تعبد خاص
فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه نعم قد يدل بواسطة
بعض الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من امر الشارع بالطهارة
عقيبه من جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الاصل فحكم بكون
الخارج بولا لا انه اوجب خصوص الوضوء بخروجه وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما
نحن فيه وحكمهم بها في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة واما الرواية فهي رواية
عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما
ترى في اكله فقال ابو جعفر عليه السلام لا تاكله فقال الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي لاجلها فقال له
ابو جعفر عليه السلام انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء وجه الدلالة انه
جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة ولو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن اكل الطعام
استخفافا بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه لكن الرواية
ضعيفة سندا مع ان الظاهر من الحرمة فيها النجاسة لان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن تنجيس

الملاقي وارتكاب التخصيص في الرواية باخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى فالملازمة بين نجاسة
الشيء وتنجس ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه فان قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته
له الا انه يصير كالملاقى في العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة المشتبه الاخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما احد طرفي
الشبهة فهو نظير ما اذا قسم احد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في اناء قلت ليس الامر كذلك لان اصالة الطهارة
والحل في الملاقي بالكسر سليم عن معارضة اصالة طهارة المشتبه الاخر بخلاف اصالة الطهارة والحل في الملاقى بالفتح
فانها معارضة بها في المشتبه الاخر والسر في ذلك ان الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين
فالاصل فيهما اصل في الشك السببي والاصل فيه اصل في الشك المسببي وقد تقرر في محله ان الاصل في الشك السببي
حاكم على الاصل في الشك المسببي سواء كان مخالفا له كما في اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة نجاسة الثوب
النجس المغسول به ام موافقا له كما في اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة اباحة الشرب فما دام الاصل الحاكم
الموافق والمخالف يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعي للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة
اليه واذا لم يجر الاصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الاصل في الشك المسبب ووجب الرجوع
اليه لانه كالاصل بالنسبة الى المتعارضين الا ترى انه يجب الرجوع عند تعارض اصالتي الطهارة والنجاسة
عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر وعند غسل المحل النجس بمائين مشتبهين بالنجس الى قاعدة الطهارة ولا تجعل القاعدة
كاحد المتعارضين نعم ربما يجعل معاضدا لاحدهما الموافق له بزعم كونهما في مرتبة واحدة لكنه توهم فاسد ولذا
لم يقل احد في مسئلة الشبهة المحصورة بتقديم اصالة الطهارة في المشتبه الملاقى بالفتح لاعتضادها باصالة
طهارة الملاقي بالكسر فالتحقيق في تعارض الاصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع الى
ما وراءهما من الاصول التي لو كان احدهما سليما عن المعارض لم يرجع اليه سواء كان هذا الاصل مجانسا لهما
او من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين فافهم واغتنم وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين ان شاء الله
تعالى نعم لو حصل للاصل في هذا الملاقي بالكسر اصل اخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الاخر كانا من
الشبهة المحصورة ولو كان ملاقاة شيء لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل
العلم الاجمالي بنجاسة المشتبه الباقي او المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لان اصالة الطهارة
في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتبه الاخر لعدم جريان الاصل في المفقود حتى يعارضه لما
اشرنا اليه في الامر الثالث من عدم جريان الاصل فيما لا يبتلى به المكلف ولا اثر له بالنسبة اليه فمحصل ما ذكرنا
ان العبرة في حكم الملاقي بكون اصالة طهارته سليمة او معارضة ولو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملاقى
والملاقاة ففقد فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى ولا يخفى وجهه **الخامس**
لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار
قبل العلم او معه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر

اليه وقد عرفت توضيحه في الامر المتقدم وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الاخر لان الاذن في ترك بعض
المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك
التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر اليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وان
كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي لان العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمته تفصيلا وجب
الاجتناب عن الباقي وان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي لان العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم
حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي فان
قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه فلا مقتضي لوجوب
الاجتناب عن الباقي قلت المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل
العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي راسا وحيث ان الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة
تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للامن
من العقاب على المخالفة الحاصلة في ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين
نفي التكليف راسا وثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي
رخص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية
ومرجعه الى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الاخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب او مخيرا
كما في موارد التخيير ومما ذكرنا تبين ان مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية
وعدم وجوب تحصيل العلم الاجمالي فيها بالاحتياط لمكان الحرج او قيام الاجماع على عدم وجوبه ان يرجع
فيما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه اعني موارد الظن مطلقا او في الجملة الى الاحتياط مع ان بناء اهل
الاستدلال بدليل الانسداد بعد ابطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقا او في الجملة على الخلاف منهم على
الرجوع في غير موارد الظن المعتبر الى الاصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط نعم لو قام بعد ابطال
وجوب الاحتياط دليل عقلي او اجماع على كون الظن مطلقا او في الجملة حجة وطريقا في الاحكام الشرعية او منعوا اصالة
وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق
الى الاصول الجارية في مواردها لكنك خبير بانه لم يقم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات الا بطلان الاحتياط
مع اعتراف اكثرهم بانه الاصل في المسئلة وعدم جواز ترجيح المرجوح ومن المعلوم ان هذا لا يفيد الا جواز مخالفة
الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات
السادس لو كان المشتبهان مما يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى
وقتها وان حفظت عددها فيعلم اجمالا انها حائض في الشهر ثلثة ايام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب
عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضا الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما اذا

علم التاجر اجمالا بابتلائه في يوم او شهر بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات
في يومه او شهره ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب
عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في
التدريجيات كما في مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطي الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فان قول الشارع
فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل
الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوي الازواج ولا يشمل العزاب الا على
وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطي
في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد لكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في المثال الثاني من
المثالين المتقدمين وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة القطعية
لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الاصل الجاري
في خصوص ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع في المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع فيه
الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب الطهر وفي المثال الثاني الى اصالة الاباحة والفساد فيحكم في كل معاملة
يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد
الربوية ليس دائرا مدار الحكم التكليفي ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه وليس هنا
مورد التمسك بعموم صحة العقود وان قلنا بالرجوع الى العام عند الشك في مصداق ما خرج عنه
للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة
اليها ويجب الرجوع الى اصالة الفساد اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا
يقدح في الاصول اللفظية فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحة كل واحد من المشتبهات باصالة العموم لكن الظاهر
الفرق بين الاصول اللفظية والعملية فتأمل **السابع** قد عرفت ان المانع من اجراء الاصل في كل من الشبهتين
بالشبهة المحصورة هو العلم الاجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به كما في الشبهة
بالخمر او النجس او غيرهما وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في الخنثى العالم اجمالا بحرمة احد لباسي الرجل
والمرأة عليه وهذا من قبيل ما اذا علم ان هذا الاناء خمر او ان هذا الثوب مغصوب وقد عرفت في الامر الاول انه لا فرق
بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع احدهما بين
المشتبهين وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه لان احدهما عورة قطعا والتكلم مع الرجال والنساء
الا لضرورة وكذا استماع صوتهما وان جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر اليها لاصالة الحل
بناء على عدم العموم في اية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم حرمة ابداء الزينة على النساء لاشتباه مصداق
المخصص وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب احراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة اذ الاصل

في اجراء الاصول العملية فيها كلام لا يخفى صح

في اصل الاشتغال

عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج ويمكن ان يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة بهما اما لانصرافها
الى غيرهما خصوصا في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالاخر واما لاشتراط
التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب اليه تفصيلا وان كان مرددا بين خطابين موجهين اليه تفصيلا لان
الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين
قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين الى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت احدهما لكن كلا من
الدعويين خصوصا الاخيرة ضعيفة فان دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا والعورة
عن النظر للخنثى كما ترى وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي فان المناط في وجوب
الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصل الاباحة في المشتبهين وهو ثابت فيما نحن فيه ضرورة
عدم جواز جريان اصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا على
كل احد فمسألة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا او حاضرا لبعض الاشتباهات فلا يجوز له ترك
العمل بخطابيهما **الثامن** ان ظاهر كلام الاصحاب التسوية بين كون الاصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه
هو الحل او الحرمة لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه ويمكن الفرق
من المجوزين للارتكاب بما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى ويحكمون في الثانية بعدم
جواز الارتكاب بناء على العمل بالاصل فيهما ولا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل ولا دليل على حرمتها
اذا لم تتعلق بالعمل خصوصا اذا وافق الاحتياط الا ان استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالاخبار
الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما
لو علم بكون احدى المرأتين اجنبية او احدى الذبيحتين ميتة او احد المالين مال الغير او احد الاسيرين
محقون الدم او كان الاناءان معلومي النجاسة سابقا فعلم طهارة احدهما وربما يقال ان الظاهر ان
محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس لا في الانفس والاعراض فيستظهر انه لم يقل احد فيها بجواز
الارتكاب لان المنع في مثل ذلك ضروري وفيه نظر **التاسع** ان المشتبه باحد المشتبهين حكمه حكمهما
لان مقدمة المقدمة مقدمة وهو ظاهر **المقام الثاني** في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم
وجوب الاجتناب ويدل عليه وجوه **الاول** الاجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد وادعاه صريحا
المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه وان مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه وتبعه في دعوى
الاجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة وبالجملة فنقل الاجماع مستفيض
وهو كاف في المسألة **الثاني** ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب ولعل المراد به
لزومها في اغلب افراد هذه الشبهة لاغلب افراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج

على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه وهذا المعنى وان كان خلاف ظاهر ادلته الا انه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية الكلية وجودا وعدما بالعسر واليسر الغالبين وفي هذا الاستدلال نظر لان ادلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل الا على ان ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه واما ارتفاع ما كان ضيقا على الاكثر عمن هو عليه في غاية السهولة فليس فيه امتنان على احد بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل واما ما ورد من دوران الاحكام مدار السهولة على الاغلب فلا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى ان الحكم بالاحتياط في اغلب مواردها عسر على اغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا بل هي عنوان لموضوعات متعددة لاحكام متعددة والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع والمفروض ان ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج على الاغلب وان الاجتناب في صورة اشتباهه ايضا في غاية اليسر فاي مدخل للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعي يتبع الاغلب في اليسر والعسر وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في اغلب الموارد على اغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية وفيه ان دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس الا دليل حرمة ذلك الموضوع نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهات الغير المحصورة على اغلب المكلفين في اغلب الاوقات كان يدعى ان الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي امكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مايعات غير محصورة والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة الى غير ذلك من المحرمات ولعل كثيرا ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة اراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة هذا كله مع ان لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع ووجهه ان كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات فيها موردا لابتلاء المكلف ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وان كانت محصورة كما اوضحناه سابقا وبعد اخراج هذا عن محل الكلام فالانصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب **الثالث** الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور وفيه اولا ان المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل وقد تقدم بما لا مزيد عليه ان اخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الاجمالي بالحرام وثانيا لو سلمنا شمولها لصورة العلم الاجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة لكنها تشمل المحصورة ايضا واخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة

الابتدائية اجماعا فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة ايضا اخص مطلقا من اخبار الرخصة والحاصل ان اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما وادخالها في الآخر ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة الابتدائية ترجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة لانا نعلم اجمالا غالبا بوجود النجس والحرام في الوقايع المجهولة الغير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة عن اخبار الحل لم يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الاخبار فتدبر **الرابع** بعض الاخبار الدالة على ان مجرد العلم بوجود الحرام من المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما مثل ما عن محاسن البرقي عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان الخبر فان قوله امن اجل مكان واحد الخبر ظاهر في ان مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا قوله والله ما اظن كلهم يسمون فان الظاهر منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان الا ان يدعى ان المراد ان جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الاماكن ولا كلام في ذلك لا انه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل ان يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى واما قوله ما اظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن او القطع بالحلية بل يكفي اخذها من سوق المسلمين بناء على ان السوق امارة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام الا ان يقال ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة فتأمل **الخامس** اصالة البراءة بناء على ان المانع من اجرائها ليس الا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنه انما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا تجب الا لاجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة ان كثرة الاحتمال يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات الا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في احد اناءين او واحد من الفي اناء وكذلك بين قذف احد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من اهل بلد فان الشخصين كليهما يتأثران بالاول ولا يتأثر احد من اهل البلد بالثاني وكذا الحال لو اخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وشخص آخر وبموت المردد بين ولده وبين كل واحد من اهل بلده فانه لا يضطرب خاطره في الثاني اصلا وان شئت قلت ان ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء الا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي وكان ما ذكره الامام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله عليه السلام امن اجل مكان واحد الخبر بناء على الاستدلال به اشارة الى هذا المعنى حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة

جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للخاطب ان يقبلها كما يشهد بذلك
كلمة الاستفهام الانكاري لكن عرفت ان فيه احتمال الاخر يتم معه الاستفهام الانكاري ايضا وحاصل هذا
الوجه ان العقل اذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات فليس هنا ما يوجب على
المكلف الاجتناب عن كل محتمل فيكون عقابه حينئذ عقابا من دون برهان فعلم من ذلك ان الامر اكتفى في المحرم
المعلوم اجمالا بين المحتملات بعدم العلم بالتيانه فيه **السادس** ان الغالب عدم ابتلاء المكلف الا ببعض
معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجا عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب
في مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصورة وهذا غاية ما يمكن ان يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة
وقد عرفت ان اكثرها لا يخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط
في الجملة والمسئلة فرعية يكتفى فيها بالظن الا ان الكلام يقع في موارد **الاول** في انه هل يجوز ارتكاب
جميع الشبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي ام يجب ابقاء مقدار الحرام ظاهر اطلاق القول بعدم
وجوب الاجتناب هو الاول لكن يحتمل ان يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا
فيها بوجوب الاجتناب وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم فح لا يعم معقد اجماعهم لحكم ارتكاب الكل الا ان الاخبار
لو عمت المقام دلت على الجواز واما الوجه الخامس فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك
من اول الامر واما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب فالاقوى في المسئلة عدم
جواز الارتكاب اذا قصد ذلك من اول الامر فان قصده قصد للمخالفة والمعصية فيستحق العقاب بمصادفة الحرام
والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي
كالخمر في قوله اجتنب عن الخمر لان هذا التكليف لا يسقط عن المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات
غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات فيكون بعض المتروك بدلا ظاهريا عن المحرم
الواقعي والا فاخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله ع اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمته
واقعا وهو معلوم البطلان هذا اذا قصد الجميع من اول الامر لا نفسها ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب
الجميع فارتكب الكل مقدمة له فالظاهر استحقاق العقاب للحرمة من اول الارتكاب بناء على حرمة التجري
فصور ارتكاب الكل ثلثة عرفت كلها **الثاني** اختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره
فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك ان المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور في العادة
بمعنى انه يعسر عده لا ما امتنع عده لان كل ما يوجد من الاعداد قابل للعد والحصر فيه مضافا الى
انه انما يتجه اذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الاجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور
او على تحصيل الاجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن اناطة الحكم في كلام المعصوم بها ان تعسر
العد غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالالف مثلا فان عد الالف لا يعد عسرا وربما قيد المحقق الثاني

عسر العد بزمان قصير قال في فوائد الشرايع كما عن حاشية الارشاد بعد ان ذكر ان غير المحصور من الحقايق العرفية
ان طريق ضبطه ان يقال لا ريب انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كالالف مثلا قطع بانه مما لا يحصر ولا يعد
عادة لعسر ذلك في الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا جدا كالثلثة يقطع بانها محصورة
لسهولة عدها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسايط كلما جرى مجرى الطرف الاول الحق به وكذا ما
جرى مجرى الطرف الثاني الحق به وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظاير ويرجح فيه الى الغالب
فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل وبهذا ينضبط
كل ما ليس بمحصور شرعا في ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما اقول وللنظر فيما ذكره قده مجال اما اولا
فلان جعل الالف من غير المحصور مناف لما عللوا به عدم وجوب الاجتناب من لزوم العسر في الاجتناب فانا
اذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا في عشرين ذراعا وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته الى
البيت نسبة الواحد الى الالف فاي عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلوة في بيت اخر واي فرق
بين هذا الفرض وبين ان يعلم بنجاسة ذراع منه وذراعين مما يوجب حصر الشبهة فان سهولة الاجتناب
وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم اجمالا قليلا او كثيرا وكذا لو فرضنا اوقية من الطعام يبلغ الف حبة
بل ازيد يعلم بنجاسة حبة منها او غصبيتها فان جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب
واما ثانيا فلان ظن الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهولة الحصر او مجرى غيره لا
دليل عليه واما ثالثا فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشك الى الاستصحاب حتى يعلم الناقل لانه ان
اريد به استصحاب الحل والجواز كما هو الظاهر من كلامه ففيه ان الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور وهو
وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الامر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه في غير المحصور والمانع
غير معلوم فلا وجه للرجوع الى الاستصحاب الا ان يكون نظره الى ما ذكرنا في الدليل الخامس من ادلة
عدم وجوب الاجتناب من ان المقتضي لوجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة وهو حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل غير موجود وح فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة او غيرها الى الشك في وجود
المقتضي للاجتناب ومعه يرجع الى اصالة الجواز لكنك عرفت التامل في ذلك الدليل فالاقوى وجوب
الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط لوجود المقتضي وعدم المانع وكيف كان فما ذكروه من احالة
غير المحصور وتميزه عن غيره الى العرف لا يوجب الا زيادة التحير في موارد الشك وقال كاشف اللثام في
مسئلة المكان المشتبه بالنجس لعل الضابط ان ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلوة غالبا فهو غير محصور كما ان
اجتناب شاة او امرأة مشتبهة في صقع من الارض يؤدي الى الترك غالبا انتهى واستصوبه في مفتاح
الكرامة وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط ويمكن ان يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس ان غير المحصور
ما بلغ كثرة الوقايع المحتملة للتحريم الى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها الا ترى

من لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن
ملوما وان صادف زيدا وقد ذكرنا ان المعلوم بالاجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة
الاحتمال كما قلناه في سب واحد مردد بين اثنين او ثلثة او مردد بين اهل بلدة ونحوه ما اذا علم اجمالا بوجود
بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة او حصول النقل في بعض الالفاظ الى غير ذلك
من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الاجمالية المترتبة عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل
مقام وليعلم ان العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقايع التي تقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع
العلم التفصيلي بالحرام فاذا علم بحبة ارز محرمة او نجسة في الف حبة والمفروض ان تناول الف حبة
من الارز في العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشرة محتملات لا الف محتمل لان كل لقمة يكون
فيها الحبة يحرم اخذها لاشتمالها على مال الغير او مضغها لكونه مضغا للنجس فكانه علم اجمالا بحرمة واحدة
من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير
المحصور وهذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر في ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس
وثوق بشيء منها فالاولى الرجوع في موارد الشك الى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الاجمالي
الموجود في ذلك المورد فان قوله اجتنب عن الخمر لا فرق في دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر
بين الخمر المعلوم المردد بين امور محصورة وبين الموجود المردد بين امور غير محصورة غاية الامر قيام الدليل
في غير المحصور على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته كما تقدم سابقا فاذا شك في كون
الشبهة محصورة او غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء
عن امتثاله بترك ذلك البعض فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الامن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض
الثالث اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة افرادا كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الشيء
الى الامور المحصورة كما اذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في الف وخمسمائة شاة فان نسبة مجموع المحرمات
الى المشتبهات كنسبة الواحد الى الثلثة فالظاهر انه ملحق بالشبهة المحصورة لان الامر متعلق بالاجتناب
عن مجموع الخمسمائة في المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلثة فهو كاشتباه الواحد في الثلثة
واما ما عدا هذه الثلثة من الاحتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام **الرابع** انا ذكرنا في
المطلب الاول المتكفل لبيان حكم اقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة ان مسائله اربع الاولى
منها الشبهة الموضوعية واما الثلث الاخر وهي ما اذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة
عدم النص او اجمال النص او تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة الموضوعية لكن اكثر ما
يوجد من هذه الاقسام الثلثة هو القسم الثاني كما اذا تردد الغناء بين مفهومين بينهما عموم من وجه
فان مادتي الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت بالدليل حرمة الاذان الثالث يوم الجمعة واختلف

في تعيينه

في تعيينه ومثل قوله صلى الله عليه وآله من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام حيث قرئ جدد بالجيم والحاء المهملة
والخاء المعجمة وقرئ جدث بالجيم والثاء المثلثة **المطلب الثاني** في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على
قسمين لان الواجب اما مردد بين امرين متباينين كما اذا تردد بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة
وبين القصر والاتمام في بعض المسائل واما مردد بين الاقل والاكثر كما اذا تردد الصلوة الواجبة بين
ذات السورة وفاقدتها للشك في كون السورة جزءا وليس المثالان الاولان من الاقل والاكثر كما لا
يخفى واعلم انا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر
لان مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في اصل التكليف لان الاكثر حينئذ معلوم الحرمة والشك
في حرمة الاقل **اما القسم الاول** فيقع الكلام فيه في اربع مسائل على ما ذكرنا في اول الباب
لانه اما ان يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر او اجماله او تعارض النصين او من غيره اما في جواز المخالفة القطعية في
غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها كما في المثالين السابقين فان ترك الصلوة فيهما رأسا مخالف
للاجماع بل الضرورة واما في وجوب الموافقة القطعية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانها
معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا في حرمة مخالفته وفي عدها
معصية ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع وان الحرمة في مثل الظهر والجمعة
من جهته ويظهر من الفاضل القمي ره الميل اليه والاقوى ما عرفت واما الثاني ففيه قولان اقواهما
الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فلان وجوب الامر المردد ثابت في الواقع والامر به على وجه
يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع واصل الى من علم به تفصيلا اذ ليس موضوع الوجوب في الاوامر
مختصا بالعالم بها والا لزم الدور كما ذكره العلامة في التحرير لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
فكيف يتوقف الوجوب عليه واما المانع فلان المتصور منه ليس الا الجهل التفصيلي بالواجب وهو غير مانع
عقلا ولا نقلا اما العقل فلان حكمه بالعذر وان كان من جهة عجز الجاهل عن الاتيان بالواقع حتى
يرجع الجهل الى فقد شرط من شروط وجود المامور به فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز
التكليف بالمجمل في الجملة كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبرائة فيما نحن فيه كما سيأتي وان كان من جهة
كونه غير قابل لتوجه التكليف اليه فهو اشد منعا والا لجاز اهمال المعلوم اجمالا راسا بالمخالفة القطعية
فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ولقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية
وفعل المحرمات كما هو المشهور ودعوى ان مرادهم الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والاتيان بالواقع
نظير تكليف الجنب بالصلوة حال الجنابة لا التكليف باتيانه مع وصف الجهل لان المفروض فيما نحن
فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعة برجوعها الى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط
وجود المامور به نظير الجنابة وقد تقدم بطلانها واما النقل فليس فيه ما يدل على العذر لان ادلة

في اشتباه الموضوع اما الاول فالظاهر

البراءة غير جارية في المقام لاستلزام اجرائها جواز المخالفة القطعية والكلام بعد فرض حرمتها بل
في بعض الاخبار ما يدل على وجوب الاحتياط مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في جزاء الصيد اذا اصبتم مثل هذا
ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وغيرها فان قلت ان تجويز الشارع لترك احد المحتملين والاكتفاء
بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الاطاعة ح كما ان عدم تجويز الشارع للمخالفة مع
العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الاطاعة ح فلا ملازمة بين العلم الاجمالي
ووجوب الاطاعة فيحتاج اثبات الوجوب الى دليل آخر غير العلم الاجمالي وحيث كان مفقودا فاصل البراءة
يقتضي عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان نعم لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء
حكم بتحريمها ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية قلت العلم الاجمالي كالتفصيلي
علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم الا ان المعلوم اجمالا يصلح لان يجعل احد محتمليه بدلا عنه في الظاهر
فكل مورد حكم الشارع بكفاية احد المحتملين للواقع اما تعيينا كحكمه بالاخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة
واما تخييرا كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص
لترك الواقع بلا بدل في الجملة فان الواقع اذا علم به وعلم ارادة المولى لشيء وصدور الخطاب عنه الى
العبيد وان لم يصل اليهم لم يكن بد عن موافقته اما حقيقة بالاحتياط واما حكما بفعل ما جعله الشارع
بدلا عنه وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في الشبهة المحصورة ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك
في المقام بادلة البراءة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لان العمل بهما في كل من الموردين بخصوصه
يوجب طرحهما بالنسبة الى احدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه فان وجوب واحدة من الظهر و
الجمعة او من القصر والاتمام مما لم يحجب الله علمه عنا فليس موضوعا عنا ولسنا في سعة منه فلا بد
اما من الحكم بعدم جريان هذه الاخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء اجمالا واما من الحكم بان شمولها
للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد وكونه محجوبا
عليهم وماخوذين به وملزمين عليه دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية على وجوب
الاتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وان كان محجوبا عنا الا ان العلم بوجوبه
من باب المقدمة ليس محجوبا عنا ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهرا لذاته ووجوبه ظاهرا من
باب المقدمة كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعا وثبوت الوجوب الغيري كذلك واعلم ان المحقق
القمي ره بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل الى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والاتمام
قال ان دقيق النظر يقتضي خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند
الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على
استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام و

والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب و
لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك
مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق
ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري
في كل واقعة ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر نعم لو فرض
حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون
اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن
ح قوله يعني المحقق الخوانساري فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط ح بل لا بد من القول باليقين والجزم
بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره قده قد وافق فيه
بعض كلمات ذلك المحقق التي ذكرها في مسألة الاستنجاء بالاحجار حيث قال بعد كلام له والحاصل انه اذا
ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة معلومة عندنا
فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال الى ان
قال وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور وعلم ان ذلك
التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة
عندنا بين اشياء وعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد فيها في
نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ولا يكفي الاتيان بواحد منها في سقوط التكليف
وكذا حصول شيء واحد من الاشياء في ارتفاع الحكم المعين الى ان قال واما اذا لم يكن كذلك بل ورد
نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان هذا الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى
وجوب شيء وبعض آخر الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك
الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما في تحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء
بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت الحكم الى غاية معينة انتهى كلامه
رفع مقامه وانت خبير بما في هذه الكلمات من النظر اما ما ذكره الفاضل القمي من حديث التكليف
بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له بالمقام اذ لا اجمال في الخطاب اصلا وانما طرأ الاشتباه
في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين امرين وازالة هذا التردد العارض من جهة اسباب
اختفاء الاحكام غير واجبة على الحكيم حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء
الرجوع الى ما قرره الشارع كلية في الوقايع المختفية والا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط
ونحن ندعي ان العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل من الشارع على الاخذ

بابه الاحتمالين المعين والمخير والاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك الواجب الواقعي واين ذلك
من مسئلة التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت
العمل لا دليل على قبحه اذا تمكن المكلف من الاطاعة ولو بالاحتياط واما ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم
وجوب الاحتياط اذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به ففيه انه اذا كان التكليف
بالشيء قابلا لان يقع مشروطا بالعلم ولان يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشيء كان ذلك اعترافا بعدم قبح
التكليف بالشيء المعين المجهول فلا يكون العلم شرطا عقليا واما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول
بالنسبة الى الخطاب الواقعي فان الخطاب الواقعي في يوم الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر ام فرض قوله صل
الجمعة لا يعقل ان يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح ان يرد خطاب مطلق
كقوله اعمل بذلك الخطاب لو كان عندك مجهولا وائت بما فيه ولو كان غير معلوم كما يصح ان يرد خطاب مشروط
وانه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وان وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به
تفصيلا ومرجع الاول الى الامر بالاحتياط ومرجع الثاني الى البراءة عن الكل ان افاد نفي وجوب الواقع
راسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية والى نفي ما علم اجمالا بوجوبه وان افاد نفي وجوب القطع باتيانه و
كفاية اتيان بعض ما يحتمله فمرجعه الى جعل البدل للواقع والبراءة عن اتيان الواقع على ما هو عليه لكن
دليل البراءة على الوجه الاول ينافي العلم الاجمالي المعتبر بنفس ادلة البراءة المغياة بالعلم وعلى الوجه الثاني
غير موجود فيلزم من هذين الامرين اعني وجوب مراعاة العلم الاجمالي وعدم وجود دليل على قيام احد
المحتملين مقام المعلوم اجمالا ان يحكم العقل بوجوب الاحتياط اذ لا ثالث لذينك الامرين فلا حاجة الى
امر الشارع بالاحتياط ووجوب الاتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافا الى ورود الامر
بالاحتياط في كثير من الموارد واما ما ذكره من استلزام ذلك الفرض اعني تنجز التكليف بالامر المردد من
دون اشتراط بالعلم به لاسقاط قصد التعيين في الطاعة ففيه ان سقوط قصد التعيين انما حصل بمجرد
التردد والاجمال في الواجب سواء قلنا فيه بالبراءة او الاحتياط وليس لازما لتنجز التكليف بالواقع وعدم
اشتراطه بالعلم فان قلت اذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فباي شيء ينوي الوجوب والقربة قلت له
في ذلك طريقان احدهما ان ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مامورا بالاتيان بكل
منهما وثانيهما ان ينوي بكل منهما حصول الواجب به او بصاحبه تقربا الى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب
الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به الى الله تعالى فيقصد اني اصلي الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية
به او بالجمعة التي افعل بعدها او فعلت قبلها قربة الى الله وملخص ذلك اني اصلي الظهر احتياطا قربة الى الله
وهذا الوجه هو الذي ينبغي ان يقصد ولا يرد عليه ان المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص
ولا ريب ان كلا من الصلاتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به او بصاحبه

لان القصد المذكور انما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية واما الوجه الاول فيرد عليه ان المقصود
احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احدهما المعين ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده
وايضا فالقربة غير حاصلة بنفس فعل احدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري لان هذا الوجوب مقدمي
ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منها وهذا الوجوب
ارشادي لا تقرب فيه اصلا نظير اوامر الاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة والمقرب
هنا ايضا نفس الاطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين فافهم فانه لا يخلو عن دقة ومما ذكرنا يندفع توهم
ان الجمع بين المحتملين مستلزم لاتيان غير الواجب على جهة العبادة لان قصد القربة المعتبر في الواجب
الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعي ومن المعلوم ان الاتيان بكل من
المحتملين بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة الى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرما فالاحتياط
غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب
لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد فياتي بكل منهما لاحتمال وجوبه ووجه اندفاع هذا التوهم
مضافا الى ان غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيثية مراعاة
قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي من جهة استلزامه للتشريع المحرم فيدور الامر بين الاقتصار على
احد المحتملين وبين الاتيان بهما مهملا لقصد التقرب في الكل فرارا من التشريع ولا شك ان الثاني اولى لوجوب
الموافقة القطعية بقدر الامكان فاذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواجب الواقعي
في كل من المحتملين اكتفى بتحقق ذات الواجب في ضمنهما ان اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة
واقعا لا يقتضي قصده في كل منهما كيف وهو غير ممكن وانما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبد في
الواجب المردد بينهما بان يقصد في كل منهما اني افعله ليتحقق به او بصاحبه التعبد باتيان الواجب
الواقعي وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب فانه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في
خصوص كل منهما بان يقصد اني اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد اني اصلي الجمعة لوجوبها بل يقصد
اني اصلي الظهر لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي اصليها بعد ذلك او صليتها قبل
ذلك والحاصل ان نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجبا
فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين واذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها
الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب به الى الله تعالى في ضمنه فيقصد
هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد ان
التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم نعم هذا الايراد متوجه على ما هو من اعتبر في
كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد به بالخصوص لكنه مبني ايضا على لزوم ذلك من الامر الظاهري

بانيان كل منهما فيكون كل منهما عبادة واجبة في مرحلة الظاهر كما اذا شك في الوقت انه صلى الظهر ام لا فانه يجب
عليه فعلها منويا بالوجوب والقربة وان احتمل كونها في الواقع لغوا غير مشروع فلا يرد عليه ايراد التشريع اذ
التشريع انما يلزم لو قصد بكل منهما انه الواجب واقعا المتعبد به في نفس الامر لكنك عرفت ان مقتضى النظر الدقيق
خلاف هذا البناء وان الامر المقدمي خصوصا الموجود في المقدمة العلمية التي لا يكون الامر بها الا ارشاديا لا يوجب
موافقته التقرب ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات اذا لم يكن في نفسه منها وقد تقدم في مسئلة
التسامح في ادلة السنن ما يوضح حال الامر بالاحتياط كما انه قد استوفينا في بحث مقدمة الواجب حال الامر
المقدمي وعدم صيرورة المقدمة بسببه عبادة وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات
على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء فانه لا منشأ ح لكونه منها الا الامر المقدمي به من الشارع
فان قلت يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لان الاول منهما واجب بالاجماع
ولو فرارا عن المخالفة القطعية والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فان مقتضى
الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه قلت اما المحتمل المأتي به اولا فليس واجبا
في الشرع لخصوص كونه ظهرا او جمعة وانما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة او للقطع
بالموافقة اذا اتى معه بالمحتمل الاخر وعلى اي تقدير فمرجعه الى الامر باحراز الواقع ولو احتمالا واما المحتمل
الثاني فهو ايضا ليس الا بحكم العقل من باب المقدمة وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب
في هذا المقام من جهة حكم العقل من اول الامر بوجوب الجميع والاتيان باحدهما يكون حكم العقل
باقيا قطعا والا لم يكن حاكما بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض ان مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على
بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه الاستصحاب
وانما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها وهذا معنى الاحتياط
فمرجع الامر اليه واما استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع او استصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعي فشيء
منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعيا الا على تقدير القول بالاصول المثبتة وهي
منتفية كما قرر في محله ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه
على من شك في فعله فان الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الاتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه
الموظف من قصد الوجوب والقربة وغيرهما ثم ان الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسئلة ياتي في الشبهة
الموضوعية ان شاء الله تعالى **المسئلة الثانية** ما اذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من غير الحرام
من جهة اجمال النص بان يتعلق التكليف الوجوبي بامر مجمل كقوله ائتني بعين وقوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى بناء على تردد الصلوة الوسطى بين صلوة الجمعة والظهر كما في بعض الروايات وغيرها
كما في بعض اخر والظاهر ان الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسئلة الاولى والمختار فيها هو المختار هناك بل

هنا اولى لان الخطاب هنا تفصيلا متوجه الى المكلفين فتوهم خروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف
الجاهل بالمراد من المأمور به اذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل فمجرد الجهل لا يقبح توجه الخطاب
ودعوى قبح توجيهه الى العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه باتيان المحتملات ايضا
ممنوعة لعدم القبح فيه اصلا وما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية على استحالة تأخير
البيان قد عرفت منع قبحه ولا وكون الكلام فيما عرض له الاجمال ثانيا ثم ان المخالف في المسئلة ممن عثرنا عليه
الفاضل القمي قده والمحقق الخوانساري في ظاهر بعض كلماته لكنه قده وافق المختار في ظاهر بعضها الاخر قال
قال في مسئلة التوضي بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له في منع التكليف في العبادات الا بما ثبت من اجزائها
وشرائطها ما لفظه نعم لو حصل يقين المكلف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا
يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءة انتهى ولكن في كلامه بعطي على ظهور كلامه
في الموافقة لان الخطاب المجمل الواصل الينا لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين واما نحن
معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب فمن كلف به لا اجمال فيه عنده
ومن عرض له الاجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد لان اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا
من العلم به عين الدعوى فالتحقيق ان هنا مسئلتين احديهما اذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط
او لا الثانية انه اذا علم تكليف الحاضرين بامر معلوم لهم تفصيلا وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة الينا
معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط باتيان ذلك الامر ام لا والمحقق حكم بوجوب الاحتياط
في الاول دون الثاني فظهر من ذلك ان مسئلة اجمال النص انما يغاير المسئلة الثانية اعني عدم النص فيما فرض
خطاب مجمل متوجه الى المكلف اما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب واما للقول باشتراك الغائبين مع
الحاضرين في الخطاب اما اذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الاجمال بالنسبة الى الغائبين فالمسئلة
من قبيل عدم النص لا اجمال النص الا انا عرفت ان المختار فيهما وجوب الاحتياط فافهم **المسئلة الثالثة**
ما اذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين كما في بعض مسائل القصر والاتمام والمشهور فيه التخيير
لاخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الاخذ بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة
شيء منهما للاحتياط الا ان يستظهر من تلك الادلة مطلوبية الاحتياط عند تصادم الادلة لكن قد عرفت
فيما تقدم ان اخبار الاحتياط لا تقاوم سندا ودلالة لاخبار التخيير **المسئلة الرابعة** ما اذا
اشتبه الواجب بغير الحرام من جهة اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق
والاقوى هنا ايضا وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعا
مثلا وان لم يعلم تفصيلا ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات وقد خالف في ذلك الفاضل القمي قده

فمنع وجوب الزائد على واحد من المحتملات مستندا في ظ كلامه الى ما ذكره جامعا للجميع من ان الشك في المكلف
به من قبح التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة واستجيب بان الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف
بالمجمل في شيء لان المكلف به مفهوم معين طرء الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحو
والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام في المعلومة تفصيلا والمجهولة ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل
ولا من النقل فيجب قضاؤها ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم ويؤيده ما ذكرنا ما ورد من وجوب
قضاء ثلث صلوات على من فاتته فريضة معللا ذلك ببرائة الذمة على كل تقدير فان ظاهر التعليل يفيد عموم
مراعات ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب ولذا تعدى المشهور عن مورد النص وهو تردد الفائتة بين رباعية
وثلاثية وثنائية الى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلوتين
وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسئلة اشتباه القبلة
ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة واللباس وما يصح السجود
عليه وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلي وجوب الستر عند
اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلوة عاريا بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي ان يكون
على هذا الوجه فان القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي ان يقول بسقوط الشرط عند الجهل لا بكفاية
بكفاية الفعل مع احتمال الشرط كالصلوة المحتمل وقوعها الى القبلة بدلا عن القبلة الواقعية ثم الوجه
في دعوى سقوط الشرط المجهول اما انصراف ادلته الى صورة العلم به تفصيلا كما في بعض الشروط نظير اشتراط
الترتيب بين الفوائت واما دوران الامر بين اهمال هذا الشرط المجهول واهمال شرط اخر وهو وجوب
مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله وهذا يتحقق مع القول بسقوط
الشرط المجهول وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلان مفروض الكلام
ما اذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط والا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم ح بعدمه
وجوب الصلوة الى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة الى الجاهل واما الثاني فلان ما دل على وجوب
مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية انما يدل عليه مع التمكن ومعنى التمكن القدرة على الاتيان
به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه من الوجوب والندب حين الفعل اما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون
الشرط المجهول الذي اوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعينه للسقوط هو انه انما لوحظ اعتباره في
الفعل المستجمع للشرائط وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط بل متاخر عنه فاذا قيد اعتباره بحال التمكن
سقط حال العجز يعني العجز عن اتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به **الثاني** ان النية في كل من
الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسئلة الظهر والجمعة وما صلاته ثبوتي في كل منها فعلها احتياطا
لاحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبها تقربا الى الله على ان يكون القرب علة للاحراز الذي

جعلت غاية للفعل ويترتب على هذا انه لابد من ان يكون حين فعل احدهما عازما على فعل الاخر اذ
النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك فان من قصد الاقتصار على احد الفعلين ليس قاصدا لامتثال
الواجب الواقعي على كل تقدير نعم هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مط
وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل كون الشيء عبادة كغسل الجنابة ان
احتمل الجنابة اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الامر به لكن ليس هنا تقدير اخر يراد منه التعبد
على ذلك التقدير فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه
ثبوت التعبد باحد الامرين فانه لابد من الجزم بالتعبد **الثالث** ان الظاهر ان وجوب كل من المحتملات
عقلي لا شرعي لان الحاكم بوجوبه ليس الا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك احد
المحتملين حتى انه لو قلنا بدلالة اخبار الاحتياط او الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك كان ذلك
من باب الارشاد وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف واما اثبات
وجوب التكرار شرعا فيما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم في المسئلة الاولى من
عدم دلالة الاستصحاب على ذلك الا بناء على ان المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقية المقارنة معه
وقد تقدم ابطاله في المسئلة السابقة تفصيلا وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة او الناسي لفائتة
جميع المحتملات لم يستحق الا عقابا واحدا وكذا لو ترك احد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعي
ولو لم يصادف لم يستحق عقابا من جهة مخالفة الامر به نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري
وتمام الكلام فيه قد تقدم **الرابع** لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع قبل فعل الباقي اجزأ عنه
لانه صلى الصلوة الواقعية قاصدا للتقرب بها الى الله وان لم يعلم حين الفعل ان المقرب هو هذا
الفعل اذ لا فرق بين ان يكون الجزم بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل او ناشئا عن انكشاف الحال **الخامس**
لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلوة
الى القبلة المجهولة وشبهها قطعا اذ غاية الامر سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط راسا واما
في غيره مما كان نفس الواجب مرددا فالظاهر ايضا عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة التحريمية
الغير المحصورة لان فعل الحرام لا يعلم هناك به الا بعد الارتكاب بخلاف ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة
الواجب الواقعي حين المخالفة وهل يجوز الاقتصار على واحد اذ به يندفع محذور المخالفة ام يجب الاتيان
بما تيسر من المحتملات وجهان من ان التكليف باتيان الواقع ساقط فلا مقتضى لايجاب مقدماته العلمية وانما
وجب الاتيان بواحد فرارا من المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته
مهما امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية والاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع انما يكون مع نص
الشارع عليه اما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعات الواقع فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب

اما الحصول الواجب او السقوط بعد مرتبة الفعل وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بما تيسر وهذا هو
الاقوى وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الاتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرأ
المانع من بعض معين منها ففي الوجوب كما هو المشهور اشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي و
الاصل البرائة **السادس** هل يشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبرائة بالجمع بين المشتبهين عدم
التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة الشبهة واختيار ما يعلم به البرائة تفصيلا ام يجوز الاكتفاء
به وان تمكن من ذلك فيجوز لمن قدر على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي من القصر والاتمام او الظهر والجمعة
الامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان بل قولان ظاهر الاكثر الاول لوجوب اقتران الفعل المامور به عندهم
بوجه الامر وسياتي الكلام في ذلك عند التعرض لشروط البرائة والاحتياط انشاء الله ويتفرع على ذلك انه لو
قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة اخرى فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك
الجهة فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين
الى اربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمامور به من حيث طهارة الثوب وان لم يحصل مراعاة ذلك العلم
التفصيلي على الاطلاق **السابع** لو كان الواجب المشتبه امرين مترتبين شرعا كالظهر والعصر المرددين
بين القصر والاتمام او بين الجهات الاربع فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني
من الاول باتيان جميع محتملاته كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية
ام يكفي فيه فعل بعض محتملات الاول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات المشتبهين
كما عن نهاية الاحكام والمدارك فياتي بظهر وعصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول المتقدم
في الامر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الامكان مبنيان على انه هل يجب مراعاة ذلك من
جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب كتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين
على اربع جهات فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع
التردد مع الامكان كذلك يجب تقليله اما اذا لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب فلا يجب كما فيما نحن فيه
فان الاتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر
والاتمام لان العصر المقصورة ان كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر
ان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين الواجبين
واقعا ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك باصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي
وذلك لان المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم
ولذا لا يجوز الاتيان ح بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل غير معلوم انه العصر الواقعي والمصحح للاتيان
به هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك وفي جريان الاصل فيه او ان الواجب مراعاة العلم

التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله ترددا في الواجب فيجب على
المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما ياتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض
الجهات لم يعذر في اهماله من الجهة المتمكنة فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلوة العصر قصرا
او تماما العلم التفصيلي بكون الماتي به مترتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا
كله مع تنجز الامر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت المشترك اما اذا تحقق الامر بالظهر فقط
في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن ان يقال بعدم الجواز نظرا الى الشك في تحقق الامر بالعصر
فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب الا مقدمة لها بل الاصل عدم الامر فلا يشرع الدخول في مقدمات
الفعل ويمكن ان يقال ان اصالة عدم الامر انما يقتضي عدم الامر انما يقتضي عدم مشروعية الدخول
في المامور به ومحتملاته التي يحتملها على تقدير عدم الامر واقعا كما اذا صلى العصر الى غير الجهة التي
صلى الظهر اليها اما ما لا يحتمله الا على تقدير وجود الامر فلا يقتضي الاصل المنع عنه كما لا يخفى **الثاني**
فيما اذا دار الامر في الواجب بين الاقل والاكثر ومرجعه الى الشك في جزئية شيء للمامور به وعدمها و
هو على قسمين لان الجزء المشكوك اما جزء خارجي او جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لان القيد
منتزع من امر خارجي مغاير للمامور به في الوجود الخارجي فمرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب ذلك
الامر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيد بها الصلوة واما خصوصية متحدة في الوجود
مع المامور به كما اذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة او رقبة خاصة ومن ذلك دوران الامر بين احدى
المتباينين وبين واحدة معينة منهما والكلام في كل من الاقسام في اربع مسائل اما مسائل القسم الاول
وهو الشك في الجزء الخارجي **فالاولى منها** ان يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسئلة فيكون
ناشئا عن ذهاب جماعة الى جزئية الامر الفلاني كالاستعاذة قبل القرائة في الركعة الاولى على ما ذهب
اليه بعض فقهائنا وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متاخري المتاخرين بوجوبه و
ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد والشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الاخر
خلافه وصريح جماعة اجراء اصالة البرائة وعدم وجوب الاحتياط والظاهر انه المشهور بين العامة
والخاصة المتقدمين منهم والمتاخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين
والشهيدين والمحقق الثاني ومن تاخر عنهم بل الانصاف انه لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق
السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الاجزاء والشرائط وان كان فيهم من يختلف كلامه في
ذلك كالسيد والشيخ بل الشهيدين قدهم وكيف كان فالمختار جريان اصل البرائة لنا على ذلك حكم
العقل وما ورد من النقل **اما العقل** فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه
الا عدة اجزاء ويشك في انه هل هو هذا او له جزء اخر وهو الشيء الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل

على جزئية ذلك الامر فلم يقتدة فانه بما علم وترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى بانه ما نصبت لك
عليه دلالة فان القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي ان يفرق في وجوبه بين ان يكون الامر لم ينصب دليلا او نصب واختفى
غاية الامر ان ترك النصب من الامر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف فان قلت ان بناء العقلاء
على وجوب الاحتياط في الاوامر العرفية الصادرة من الاطباء والموالي فان الطبيب اذا امر المريض بتركيب معجون
فشك في جزئية شيء له مع العلم بانه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم وكذا المولى
اذا امر عبده بذلك قلت اما اوامر الطبيب فهي ارشادية ليس المطلوب فيها الا احراز الخاصية المترتبة
على ذات المامور به ولا نتكلم فيها من حيث الاطاعة والمعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية
غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وان لم يترتب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب والكلام
في المسألة من حيث قبح عقاب الامر على مخالفة المجهول وعدمه واما اوامر الموالي الصادرة بقصد الاطاعة
فيلتزم فيها بقبح المؤاخذة اذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله
ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة الا انه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض
نعم لو امر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب
بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المامور
به في الحقيقة او علم انه الغرض من المامور به فان تحصيل العلم باتيان المامور به لازم كما سيجيء في المسألة
الرابعة فان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المامور به فالمصلحة فيها
اما من قبيل العنوان في المامور به او من قبيل الغرض وبتقرير آخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية
انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية فاللطف اما هو المامور به حقيقة او غرض للامر فيجب
تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته قلت اولا مسألة البراءة والاحتياط
غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الاشاعرة المنكرين
للحسن والقبح او مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر وان لم يكن في المامور به وثانيا ان
نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا ولذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف ولا
اثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال وحينئذ فيحتمل ان يكون
اللطف منحصرا في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فان من صرح من العدلية بكون
العبادات السمعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على
وجهه ووجوب اقترانه به وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الاتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق
في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم وجوب تمييز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع
كلا على وجهه وبالجملة فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه

فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر الموجه اليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا
دخل له بمسألة اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المامور به راسا وهذا التخلص
يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة فيجب الاتيان واما الزائد فيقبح المؤاخذة
عليه مع عدم البيان فان قلت ان ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو ان
المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالامر الواقعي المردد بين الاقل والاكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعا
لا عن المامور به ولا عن توجه الامر كما تقدم في المتباينين حرفا بحرف قلت نختار هنا ان الجهل مانع
عقلي عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الاكثر المسبب عن ترك الجزء
المشكوك من دون بيان ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الاقل من حيث هو من دون بيان اذ يكفي في البيان
المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بانه مطلوب للشارع بالاستقلال او في ضمن الاكثر ومع هذا
العلم لا يقبح المؤاخذة وما ذكر في المتباينين سندا للمنع من كون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفة
القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر وكونه معذورا بالنسبة الى الواقع مع انه خلاف المشهور او المتفق
عليه غير جار فيما نحن فيه اما الاول فلان عدم جواز المخالفة القطعية هنا لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل
فان وجوب الاقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا وان لم يعلم ان العقاب لاجل ترك نفسه او لترك
ما هو سبب في تركه وهو الاكثر فان هذا العلم غير منشأ في الزام العقل بوجوب الاتيان اذ مناط تحريك العقل
الى فعل الواجبات وترك المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بان العقاب لاجل هذا الشيء او
لما هو مستند اليه واما عدم معذورية الجاهل المقصر فهو للوجه الذي لا يعذر من اجله الجاهل بنفس
التكليف المستقل وهو العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة وانه لولاه لزم اخلال الشريعة
لا العلم الاجمالي الموجود في المقام اذ الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الاقل بمعنى ترتب العقاب
على تركه وشك في اصل وجوب الزائد ولو مقدمة وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب
الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والاخر مشكوك الالزام راسا ودوران الالزام في
الاقل بين كونه مقدميا او نفسيا لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من ان العقل يحكم
بوجوب القيام بما علم اجمالا او تفصيلا الزام المولى به على اي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك
في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلا هو الاقل والمشكوك الزامه راسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو
الواجب النفسي المردد بين الاقل والاكثر ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك كما
في كل معلوم اجمالي كان كذلك كما لو علم اجمالا بكون احد من الانائين اللذين احدهما المعين نجس خمرا فانه يحكم
بحلية الطاهر منهما والعلم الاجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه ومما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك
في عدم وجوب الاكثر باصالة عدم وجوبه فانها سليمة في هذا المقام عن المعارضة باصالة عدم وجوب

الاقل لان وجوب الاقل معلوم تفصيلا فلا يجري فيه الاصل وتردد وجوبه بين الوجوب المقدمي والنفسي مع
العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله وربك فكبر وقوله وقوموا لله قانتين وقوله فاقرؤا
ما تيسر منه وقوله واركعوا واسجدوا وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للامر بالاجزاء لا يوجب جريان
اصالة عدم الوجوب واصالة البرائة لكن الانصاف ان التمسك باصالة عدم وجوب الاكثر لا ينفع في المقام بل
هو قليل الفائدة لانه ان قصد به نفي اثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وان كان غير معارض
باصالة عدم وجوب الاقل كما ذكرنا الا انك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف ان استصحاب عدم التكليف
المستقل وجوبا او تحريما لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك او الفعل لان عدم استحقاق العقاب ليس
من اثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج الى احرازهما بالاستصحاب بل يكفي فيه عدم العلم بهما فمجرد الشك
فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع وقد اشرنا الى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن
باصالة عدم حجيته وقلنا ان الشك في حجيته كاف في التحريم ولا يحتاج الى احراز عدمها بالاصل وان قصد
به نفي الاثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل فاصالة عدم هذا الوجوب في الاكثر معارضة باصالة
عدمه في الاقل فلا يبقى لهذا الاصل فائدة الا في نفي ما عدا العقاب من الاثار المترتبة على مطلق الوجوب
الشامل للنفسي والغيري ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه تقدر
على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام مثل استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل
ومثل ان الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبرائة ومثل ادلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين
في الاحكام المقتضية لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا ومثل
وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعا وبعبارة اخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب ومثل ان قصد
القربة غير ممكن بالاتيان بالاقل لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات
بل لابد من الاتيان بالجزء المشكوك فان الاول مندفع مضافا الى منع جريانه حتى في مورد الاحتياط
كما تقدم في المتباينين بان بقاء وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض
كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط نعم لو قلنا بالاصل المثبت وان استصحاب الاشتغال
بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب الاتيان به امكن الاستدلال بالاستصحاب لكن
يمكن ان يقال انا نفينا في الزمان السابق وجوب الاكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فتعين الاشتغال
بالاقل فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق واما الثاني فهو حاصل الدليل المتقدم
في المتباينين المتوهم جريانه في المقام وقد عرفت الجواب عنه وان الاشتغال اليقيني انما هو بالاقل
وغير مشكوك فيه واما الثالث ففيه ان مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد
مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة ولا ريب ان وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين

فيما

فيما نحن فيه عين المدعى واما الرابع فلان وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة وهو الامر المتردد بين
الاقل والاكثر وقد تقدم ان وجوب المعلوم اجمالا مع كون احد طرفيه متيقن الالزام من الشارع ولو بالالزام
المقدمي غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن وهو الاكثر فيما نحن فيه موردا لقاعدة البرائة
كما مثلنا له بالخمر المردد بين انائين احدهما المعين نجس نعم لو ثبت ان ذلك اعني تيقن احد طرفي المعلوم
بالاجمال تفصيلا وترتب اثره عليه لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط فيقال في المثال
ان التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الانائين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول
الانائين اذا اتفق كونه خمرا فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما فكذلك فيما نحن فيه والدليل العقلي على
البرائة من هذه الجهة يحتاج الى مزيد تامل واما الخامس فلانه يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم
من الشارع الالزام به وادائه لتركه الى استحقاق العقاب لاجل التخلص عن العقاب فان هذا المقدار كاف في
نية القربة المعتبرة في العبادات حتى لو علم باجزائها تفصيلا واما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على
البرائة الواضحة سندا ودلالة ولذا عول عليها في المسئلة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط
بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالي وان كان الالزام في احد طرفيه معلوما بالتفصيل وقد تقدم اكثر
تلك الاخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي منها قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم فان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فيدل على ان الجزء المشكوك
وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على ان الشئ المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل
ويمكن تقريب الاستدلال بان وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولا يعارض بان وجوب الاقل كذلك
لان العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع وقوله ع رفع عن امتي ما لا يعلمون
فان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين او ان العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد
ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل الى غير ذلك من اخبار البرائة الجارية في الشبهة
الوجوبية وكان بعض مشايخنا قدس الله نفسه يدعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم
جريانها في الشك في الوجوب الغيري ولا يخفى على المتامل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه
من استحقاق العقاب لان ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك
الواجب النفسي نعم لو كان الظاهر من الاخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشئ من حيث خصوص ذاته
امكن دعوى ظهورها فيما ادعي مع امكان ان يقال ان العقاب على ترك الجزء ايضا من حيث خصوص ذاته
لان ترك الجزء عين ترك الكل فافهم هذا كله ان جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة
واما لو عممناه لمطلق الاثار الشرعية المترتبة على الشئ المجهول كانت الدلالة اوضح لكن سيأتي ما في
ذلك ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط ومراعاة

زياد
بقي
الكلام في انه كيف
يقصد القربة باتيان الاقل
مع عدم العلم بكونه مقربا
لتردده بين الواجب النفسي
المقرب والمقدمي الغير المقرب
فنقول يكفي في قصد القربة
قصد التخلص من العقاب
فانها احدى الغايات المذكورة
في العبادات
الى

خال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت هذه الاخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك
الدليل العقلي لان الشارع اخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا في الواقع فلا يقتضي العقل وجوبه
من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب المحتمل وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة
الاحتياط على هذه الاخبار فقال لا نم حجب العلم في المقام لوجود الدليل في المقام وهي اصالة الاشتغال
في الاجزاء والشرائط المشكوكة ثم قال لان ما كان لنا اليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعا والا
لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظنية كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما قال ولو التزم تخصيصها
بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب
ووجوب المقدمة العلمية ثم قال والتحقيق التمسك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية
انتهى اقول قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه ان استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط الا على
القول باعتبار الاصل المثبت الذي لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل وان العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم
العقل بوجوب احراز محتملات الواجب الواقعي بعد اثبات تنجز التكليف وانه المؤاخذ به والمعاقب على
تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متباينين او الاقل والاكثر ولا ريب ان ذلك الحكم مبناه وجوب
دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف وح فاذا اخبر الشارع في قوله ما حجب الله وقوله رفع عن
امتي وغيرهما بانه سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك
وحصل الامن منه فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم
المؤاخذة على ترك الصلوة الى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية فانه يخرج بذلك
عن باب المقدمة لان المفروض ان تركها لا يفضي الى العقاب نعم لو كان مستند الاحتياط اخبار الاحتياط
كان لحكومة تلك الاخبار على اخبار البرائة وجه اشرنا اليه في الشبهة التحريمية من اقسام الشك في التكليف
ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالاصل المثبت ايضا كما
اشرنا اليه سابقا لانه اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الاكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب
وهو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن الا بالنسبة الى الاقل وقد ارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال
ح من جهة الاكثر منفي بحكم هذه الاخبار وبالجملة فما ذكره من حكومة ادلة الاشتغال على هذه الاخبار
ضعيف جدا نظرا الى ما تقدم واضعف من ذلك انه عدل من اجل هذه الحكومة التي زعمها لادلة الاحتياط
على هذه الاخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي الى التمسك بها في نفي الحكم
الوضعي اعني جزئية الشيء المشكوك او شرطيته وزعم ان ماهية المامور به تتبين ظاهرا كونها الاقل
بضميمة نفي جزئية المشكوك ويحكم بذلك على اصالة الاشتغال قال في توضيح ذلك ان مقتضى هذه الروايات
ان ماهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها

الاجمال والابهام ثم ان هذا المعنى بما يستدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال ان من الاصول المعروفة
عندهم ما يعبر عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي
ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها
للحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام انتهى اقول اما ما ادعاه من
عموم تلك الاخبار لنفي غير الحكم الالزامي التكليفي فلولا عدوله عنه في باب البرائة والاحتياط من الادلة
العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم اولا ومنع كون الجزئية امرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي
وهو ايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانيا واما ما استشهد به من فهم الاصحاب وما ظهر له بالتتبع
ففيه ان اول ما يظهر للمتتبع في هذا المقام ان العلماء لم يستندوا في الاصلين المذكورين الى هذه الاخبار
اما اصل العدم فهو الجاري عندهم في غير الاحكام الشرعية ايضا من الاحكام اللفظية كاصالة عدم القرينة
وغيرها فكيف يستند فيه بالاخبار المتقدمة واما عدم الدليل دليل العدم فالمستند فيه عندهم شيء اخر
ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم ولا اختصاص له بالحكم
التكليفي والوضعي وبالجملة فلم نعثر على من يستدل بهذه الاخبار في هذين الاصلين اما رواية الحجب
ونظائرها فظاهر واما النبوي المتضمن لرفع الخطاء والنسيان وما لا يعلمون فاصحابنا بين من يدعي
ظهورها في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير الحكم التكليفي كاخواته من رواية الحجب وغيرها وهو المحكي
عن اكثر الاصوليين وبين من يتعدى عن ذلك الى الاحكام الغير التكليفية لكن في موارد وجود
الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الاصلين المذكورين بحيث لولا النبوي لقالوا بثبوت ذلك
الحكم ونظرهم في ذلك الى ان النبوي بناء على عمومه لنفي الحكم الوضعي حاكم على تلك الادلة
المثبتة لذلك الحكم الوضعي ومع ما عرفت كيف يدعى ان مستند الاصلين المذكورين المتفق عليهما
هو هذه الروايات التي ذهب الاكثر الى اختصاصها بنفي المؤاخذة نعم يمكن التمسك بها ايضا في
مورد جريان الاصلين المذكورين بناء على ان صدق رفع اثر هذه الامور اعني الخطاء والنسيان
واخواتهما كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الاثر تحقيقا كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الاثر
الشامل لصورة الخطاء والنسيان كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتضي
محقق وهنا يجري الاصلان لكن تصادق بعض موارد الاصلين والرواية مع تباينهما الجزئي لا يدل
على الاستناد لهما بها بل يدل على العدم ثم ان في الملازمة التي صرح بها في قوله والا لدلت هذه الاخبار
على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد نحو منع واضح ليس هنا محل ذكره فافهم واعلم ان هنا اصولا
ربما يتمسك بها على المختار منها اصالة عدم وجوب الاكثر وقد عرفت سابقا حالها ومنها اصالة
عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته وحاله حال سابقه بل ارده لان الحادث المجعول هو وجوب المركب

المشتمل عليه بوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كوجوبه الاول بعيد ومعنى لطلب الغيري حادث مغاير لكن لا يترتب عليه اثر يجدي فيما نحن فيه الا على القول باعتبار الاصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الاقل ومنها اصالة عدم جزئية الشيء المشكوك وفيه ان جزئية الشيء المشكوك كالسورة للمركب الواقعي وعدمها ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم وان اريد اصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المامور به ليثبت بذلك خلو المركب المامور به منه ومرجعه الى اصالة عدم الامر بما يكون هذا جزء منه ففيه ما مر من انه اصل مثبت وان اريد اصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له الذي عبارة عن ملاحظة عدة اجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المامور به شيئا واحدا فان الماهيات المركبة لما كان تركيبها جعليا حاصلا بالاعتبار والارتباط بينها في نفسها ولا وحدة تجمعها الا باعتبار معتبر توقف جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء امرا واحدا فمعنى جزئية السورة للصلوة ملاحظة السورة مع باقي الاجزاء شيئا واحدا وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكما شرعيا وضعيا في مقابل الحكم التكليفي كما اشتهر في السنة جماعة الا ان يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية ثم انه اذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالاصل عدمها فاذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المامور بها هي الاقل لان تعيين الماهية في الاقل يحتاج الى جنس وجودي وهي الاجزاء المعلومة وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالاصل فتعين المامور به فله وجه الا ان يقال ان جزئية الشيء مرجعها الى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئا واحدا كما ان عدم جزئيته راجع الى ملاحظة غيره من الاجزاء شيئا واحدا فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الاكثر ونفي جزئية الشيء نفي لكليته فاثبات كلية الاقل بذلك اثبات لاحد الضدين بنفي الاخر وليس اولى من العكس ومنه يظهر عدم جواز التمسك باصالة عدم التفات الامر حين تصور المركب الى هذا الجزء حتى يكون بالملاحظة شيئا واحدا مركبا من ذلك ومن باقي الاجزاء لان هذا ايضا لا يثبت انه اعتبر التركيب بالنسبة الى باقي الاجزاء هذا مع ان اصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة الى الشارع المنزه عن الغفلة بل لا يجري مطلقا فيما دار امر الجزء بين كونه جزءا واجبا او جزءا مستحبا لحصول الالتفات فيه قطعا فتامل

المسئلة الثانية ما اذا كان الشك في الجزئية ناشيا من اجمال الدليل كما اذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزءا تحت الاكثر بحيث يكون الاتي بالاكثر اتيا بالاقل والاجمال قد يكون

في المعنى العرفي كان وجب في الغسل غسل ظاهر البدن فيشك في ان الجزء الفلاني كباطن الاذن او عكرة البطن من الظاهر او الباطن وقد يكون في المعنى الشرعي كالاوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلوة وامثالها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية والاقوى هنا ايضا جريان اصالة البراءة لعين ما اسلفناه في سابقه من العقل والنقل وربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا وان جرت اصالة البراءة في المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالامر المجمل في تلك المسئلة ووجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشان في كل خطاب تعلق بامر مجمل ولذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما هو المش‍ وجوب الاحتياط في اجزاء العبادات وعدم جواز اجراء اصالة البراءة فيها وفيه ان وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم للعقاب واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فيجيء فيه ما مر من الدليل العقلي والنقلي والحاصل ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان ادلة البراءة في واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل الاخر حتى يخرج المسئلة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لا معين لاحدهما من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسئلة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين واذا فقد المناط المذكور وامكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي وغيره فان قلت اذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع بالاتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب قلت التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين امرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الاقل والاكثر نظرا الى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجيء في المسئلة الرابعة وانما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول لانه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه ايضا فمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال فقد متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر لا مصداقه ونظير هذا توهم انه اذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الاقل والاكثر فيجب فيه الاحتياط ويندفع بانه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فافهم واما ما ذكره بعض متاخري المتاخرين من الثمرة بين القول بوضع الفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للاعم فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية لا ان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيح فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز اجراء اصل البراءة في اجزاء العبادات كيف

والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيح قد ملاوا طواميرهم من اجزاء الاصل عند الشك فى الجزئية والشرطية
بحيث لا يتوهم من كلامهم ان مرادهم بالاصل غير اصالة البرائة والتحقيق ان ما ذكروه ثمرة للقولين من وجوب
الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للاعم محل نظر اما الاول فلما عرفت
من ان غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقد عرفت ان المختار والمشهور فى المجمل
المردد بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط واما الثانى فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه فى
وجه ترتب تلك الثمرة اعنى عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للاعم وهو انه اذا قلنا بان
المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من اجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلوة
فالشك فى جزئية شئ شك فى صدق الصلوة فلا اطلاق للفظ الصلوة على هذا القول بالنسبة الى واجدة الاجزاء
وفاقدة بعضها لان الفاقدة ليست بصلوة والشك فى كون المأتى به فاقدا او واجدا شك فى كونها صلوة
او ليست بها واما اذا قلنا بان الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الاجزاء والفاقدة لبعضها
نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده
لصدق اسم السرير على الباقى كان لفظ الصلوة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة
فاذا اريد بقوله اقيموا الصلوة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلوة كالصلوة مع السورة كان ذلك
تقييدا للمطلق وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييدا آخر للمطلق فارادة الصلوة
الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلوة اما
القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلوة فهى من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمة له وح فاذا
شك فى جزئية شئ للصلوة فان شك فى كونه جزء مقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع الى الشك فى صدق
اسم الصلوة ولا يجوز فيه اجراء البرائة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلوة كما اشرنا اليه فيما سبق ولا اجراء
اصالة الاطلاق للفظ وعدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالى من ذلك المشكوك فحكم هذا
المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح واما ان علم انه ليس من مقومات
حقيقة الصلوة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزء فى الواقع ليس الا من الاجزاء التى يقيد معنى اللفظ
بها لكون اللفظ موضوعا للاعم من واجده وفاقده وح فالشك فى اعتباره وجزئيته راجع الى الشك
فى تقييد اطلاق الصلوة فى اقيموا الصلوة بهذا الشئ بان يراد منه مثلا اقيموا الصلوة المشتملة على
جلسة الاستراحة ومن المعلوم ان الشك فى التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد فيحكم بان
مطلوب الامر غير مقيد بوجود هذا المشكوك وبان الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير معتبر فى
الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير معتبر فى الامتثال وهذا معنى نفى جزئيته بمقتضى الاطلاق
نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم والمصداق وهو توهم انه اذا قام الاجماع بل

فى أصل الاشتغال

الضرورة على ان الشارع لا يأمر بالفاسد لان الفاسد ما خالف المأمور به فكيف يكون مأمورا به فقد ثبت
تقييد الصلوة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الاجزاء فكلما شك فى جزئية شئ كان راجعا الى الشك
فى تحقق العنوان المقيد للمأمور به فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على المقيد لانه كما يجب القطع
بحصول نفس العنوان وهو الصلوة فلا بد من اتيان كل ما يحتمل دخله فى تحققها كما اشرنا اليه كذلك يجب
القطع بتحصيل القيد المعلوم الذى قيد به العنوان كما لو قال اعتق مملوكا مؤمنا فانه يجب القطع بحصول
الايمان كالقطع بكونه مملوكا ودفعه يظهر مما ذكرناه من ان الصلوة لم تقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع
لجميع الاجزاء وانما قيد بما علم من الادلة الخارجية اعتباره فالعلم بعدم ارادة الفاسدة يراد به العلم
بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التى دل الدليل على تقييد الصلوة بها لا ان مفهوم الفاسدة
خرج عن المطلق وبقى مفهوم الصحيحة فلما شك فى صدقها على الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط
لاحراز مفهوم الصحيحة وهذه المغالطة جارية فى جميع المطلقات بان يقال ان المراد بالمأمور به فى قوله
اعتق رقبة ليس الا الجامع لشروط الصحة لان الفاقد للشرط غير مراد قطعا فكلما شك فى شرطية شئ كان
شكا فى تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب الاحتياط للقطع باحرازه وبالجملة فاندفاع هذا التوهم
غير خفى بادنى التفات فلنرجع الى المقصود ونقول اذا عرفت ان الفاظ العبادات على القول بوضعها
للاعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها ومن المعلوم ان المطلق ليس يجوز دائما التمسك به باطلاقه
بل له شروط كان لا يكون واردا فى مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان الا ترى انه
لو راجع المريض الطبيب فيقال له فى غير وقت الحاجة لا بد لك من شرب الدواء او المسهل فهل يجوز للمريض
ان يأخذ باطلاق الدواء والمسهل وكذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافرة غدا وبالجملة فحيث لا يقبح
من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه الا فى مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز ان يدفع القيود
المحتملة للمطلق بالاصل لان جريان الاصل لا يثبت الاطلاق وعدم ارادة القيد الا بضميمة انه
اذا فرض ولو بحكم الاصل عدم ذكر القيد وجب ارادة الاعم من المقيد والا قبح التكليف لعدم البيان
فاذا فرض العلم بعدم كونه فى مقام البيان لم يقبح الاخلال بذكر القيد مع ارادته فى الواقع والذى
يقتضيه التدبر فى جميع المطلقات الواردة فى الكتاب فى مقام الامر بالعبادة كونها فى غير مقام بيان
كيفية العبادة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة انما هو فى مقام بيان تأكيد الامر بالصلوة والمحافظة
عليها نظير قوله من ترك الصلوة فهو كذا وكذا وان صلوة فريضة خير من عشرين او الف حجة نظير
تأكيد الطبيب على المريض فى شرب الدواء اما قبل بيانه له حتى يكون اشارة الى ما يفصله له حين العلاج
واما بعد البيان له حتى يكون اشارة الى المعهود المبين له فى غير هذا الخطاب والاوامر الواردة بالعبادات
فيه كالصلوة والصوم والحج كلها على احد الوجهين والغالب فيها الثانى وقد ذكر موانع اخر لسقوط

اطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها باصالة الاطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع وغير مطّردة في جميع المقامات وعمدة الموهن لها ما ذكرناه فح اذا شك في جزئية شيء للعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه الى وجوب الاحتياط او الى اصالة البراءة على الخلاف في المسألة فالذي ينبغي ان يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والاعمي هو لزوم الاجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل هو مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط او جريان اصالة البراءة وامكان البيان والحكم بعدم الجزئية لاصالة عدم التقييد على القول بالاعم فافهم

المسألة الثالثة فيما اذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء وعدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة والاخر على عدمها ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا لكن ينبغي ان يحمل هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك اطلاق معتبر للامر بالصلوة بقول مطلق والا فالمرجع بعد التكافؤ الى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة لانها كامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما اذا لم يكن دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسألة حتى تكون موردا للاصول العملية فان قلت فاي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق فان حكم المتكافئين ان كان هو التساقط حتى ان المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالما كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوع الى الاصل المؤسس فيما لا نص فيه من اجمال البراءة او الاحتياط على الخلاف وان كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هنا لا تعيين الرجوع الى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد قلت اما لو قلنا بان المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لان موافقة احدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به ويطرح الاخر فلا اشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محل الكلام وان قلنا انهما متكافئان والمطلق مرجع لا مرجح نظرا الى كون اصالة عدم التقييد تعبديا لا من باب الظهور النوعي فوجه عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة وانها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك في التقييد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول الممنوع في هذه الاخبار عن الرجوع اليها وطرح المتكافئين هو ان تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا

الاصل

الاصل مقرر لاثبات كون الشيء وهو المطلق دليلا وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخيير مع جريان هذا الاصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما هذا ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسألة الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية في المسألة الفرعية لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار فهي دالة على مسألة اصولية وليس مضمونها حكما عمليا صرفا ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فلا فرق بين ان يرد في مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المقيدين المتعارضين فالظاهر ان حكم المشهور في المقام بالرجوع الى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق والعام الموجود في تلك المسألة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجيح

المسألة الرابعة فيما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا امر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الاقل والاكثر ومنه ما اذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في انه ثلثون او ناقص ومثل ما امر بالطهور لاجل الصلوة اعني الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلوة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافعين واللازم في المقام الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما الشك في تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالاكثر ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لان البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعني المفهوم المعين المبين المأمور به الا ترى انه لو شك في وجود باقي الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو ان نفس متعلق التكليف في المسائل المتقدمة المحكوم فيها بالبراءة مردد بين ان يختص بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدال على البراءة مبينان لمتعلق التكليف من اول الامر في مرحلة الظاهر واما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معلوم تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك في تحققه في الخارج باتيان الاجزاء المعلومة والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه في الخارج بل الاصل عدم تحققه والعقل ايضا مستقل بوجوب

الاحتياط مع الشك في التحقق **واما القسم الثاني** وهو الشك في كون الشيء قيدا للمأمور
به فقد عرفت انه على قسمين لان القيد قد يكون منشأه فعلا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود
الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء وقد يكون قيدا متحدا معه في الوجود الخارجي اما الاول فالكلام
فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالاعادة واما الثاني فالظاهر اتحاد حكمهما وقد يفرق بينهما
بالحاق الاول بالشك في الجزئية دون الثاني نظرا الى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة
على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الاول فان وجوب الوضوء اذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف
به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل والمفروض ان الشرط الشرعي انما انتزع من الامر بالوضوء في
الشريعة فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر واما ما كان متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالايمان
في الرقبة المؤمنة فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير لوجوب اصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج
فيما حجب الله علمه عن العباد والحاصل ان ادلة البراءة من العقل والنقل انما ينفي الكلفة الزائدة الحاصلة
من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الاتي
بالصلوة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله واما الاتي بالرقبة الكافرة
فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا في الزائد المجهول بل هو تارك للمأمور
به رأسا وبالجملة فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر وكان هذا هو السر فيما ذكره
بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية كالمحقق القمي قده في باب المطلق والمقيد من
تأييد استدلال العلامة قده في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد ما اعترض
عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة بقوله وفيه ان المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس
المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالمقيد
الى ان قال وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن
المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق لهما فليتأمل انتهى هذا ولكن الانصاف عدم خلو المذكور
عن النظر فانه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بادلة البراءة من العقل والنقل لان المنفي فيها
الالزام بما لا يعلم وكلفته ولا ريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على
ما في التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج ولا
فرق عند التأمل بين اتيان الرقبة الكافرة واتيان الصلوة بدون الطهارة مع ان ما ذكره من تغاير
منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري فان
الصلوة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما امرا واحدا في مقابل الفرد الفاقد للشرط
وانما وجوب ايجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو امر يتفق بالنسبة الى الفاقد للطهارة

ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج بل قد يجب السعي في هداية
الرقبة الكافرة الى الايمان مع التمكن اذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق وبالجملة فالامر بالمشروط بشيء
لا يقتضي بنفسه ايجاد امر زائد مغاير له في الوجود الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جدا فالتحقيق
ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين واما ما ذكره المحقق القمي قده فلا ينطبق
على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط من اجراء البراءة حتى في المتباينين فضلا عن غيره فراجع ومما ذكرنا يظهر
الكلام فيما لو دار الامر بين التخيير والتعيين كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر
عليه وبين احدى الخصال الثلث فان في الحاق ذلك بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق
والمقيد او المتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البراءة في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد
المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجي او ذهني يعلم تفصيلا وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي او ذهني ومن
ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم
المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد وحيث لم يعلم
بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلموا واما وجوب الواحد المردد بين المعين
والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه ولا هو في سعة من جهته فالمسألة في غاية الاشكال لعدم
الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الاجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا
عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشطرية او الشرطية بل هو على تقديره عين المكلف به والاخبار
غير منصرفة الى نفي التعيين لانه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير فلعل الحكم
بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة بل الحكم في الشرط والحاقه بالجزء لا يخلو عن
اشكال لكن الاقوى فيه الالحاق فالمسائل الاربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع ثم ان
مرجع الشك في المانعية الى الشك في شرطية عدمه واما الشك في القاطعية بان يعلم ان عدم الشيء
لا مدخل له في العبادة الا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب
الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية وسيتضح بعد
ذلك ان شاء الله ثم ان الشك في الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير اصالة البراءة
في ذلك الحكم التكليفي حاكما على الاصل في الشرطية فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة
فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته او عدم وجوبه **وينبغي**
التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط **الاول** اذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فهل
الاصل كونه ركنا او عدم كونه ركنا او مبني على مسألة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية
او التبعيض بين احكام الركن فيحكم ببعضها وينفى بعضها الاخر وجوه لا يعرف الحق منها الا بعد

معرفة معنى الركن فنقول ان الركن في اللغة والعرف معروف وليس له في الاخبار ذكر حتى نتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الاخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا في تعريفه بين من قال بانه ما تبطل العبادة بنقصه عمدا وسهوا وبين من عطف على النقص زيادته والاول اوفق بالمعنى اللغوي والعرفي وح فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالاخلال به في طرف النقيصة او فيه وفي طرف الزيادة فهو ركن فالمهم بيان حكم الاخلال بالجزء في طرف النقيصة والزيادة وانه اذا ثبت جزئية فعل الاصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا والا لم يكن جزءا فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهوا وبطلانها بزيادتها عمدا وبطلانها بزيادته سهوا اما الاولى فالاقوى فيها اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة لان ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور به وهو معنى فساده اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلان الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فان المكلف بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر اخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته فالصلوة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بامر اصلا غاية الامر عدم توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلوة راسا او نام عنها فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الامر الاول فان قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ودون ما لو قام الاجماع مثلا على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلوة المنسي فيها بعض الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلوته تامة مثل قوله ع تمت صلوته ولا يعيد وح فمرجع الشك الى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها الى البرائة او الاحتياط على الخلاف وكذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد اعني حال الذكر اذ لا تكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه قلت ان اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا او اسقاطا وان اريد به امضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم في حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المختلفين في مسئلة البرائة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه ادلة البرائة بل الاصل فيه العدم بالاتفاق

وهذا

وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه ومما ذكرنا ظهر انه ليس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء في شيء لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا كان المأتي به مأمورا بامر شرعي كالصلوة مع التيمم او بالطهارة المظنونة وليس في المقام امر بما اتى به الناسي اصلا وقد يتوهم ان في المقام امرا عقليا لاستقلال العقل بان الواجب في حق الناسي هو هذا المأتي به فيندرج لذلك في اتيان المأمور به بالامر العقلي وهو فاسد جدا لان العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفا بما عداه من الاجزاء وانما يأتي بها بداعي الامر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونها اياها كيف والتكليف عقليا كان او شرعيا يحتاج الى الالتفات وهذا الشخص غير ملتفت الى انه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه ونظير هذا التوهم توهم ان ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد انه المأمور به من باب اتيان المأمور به بالامر العقلي وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه واما ما ذكره من ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد اطلاق الامر بالكل الا بقدر مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى الغافل بحاله ففيه ان التكليف المذكور ان كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزءا للمأمور به حتى يقيد به الامر بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءا لان الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة وانتفاؤه بالنسبة الى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفي بانتفائه والحاصل ان الامر الغيري لشيء لكونه جزءا وان انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر بالكل في حقه الا ان الجزئية لا تنتفي بذلك فقد يتخيل ان اصالة العدم على الوجه المتقدم وان اقتضت ذلك الا ان استصحاب الصحة حاكم عليها وفيه ما سيجيء في المسئلة الاتية من فساد التمسك به في هذه المقامات وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك فان قلت ان الاصل الاولي وان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلا ثانويا يقتضي امضاء ما يفعله الناسي خاليا عن الجزء والشرط المنسي عنه وهو قوله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان بناء على ان المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الاثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لولا النسيان فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا وان شئت قلت ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الاثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعا بل هي ككلية الكل وانما المجعول الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول لا على ترك السورة ودعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني فمعنى رفع

النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفع ذمه ما يترتب عليه وهو ترك الكل ومعنى رفع ذمه نفي ما يترتب
عليه وهو وجوب الامر في الزمان الثاني مدفوعة بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في اصل
التكليف من ان المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان لا الآثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على
هذه الآثار من الآثار الشرعية فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار
الاستصحاب في انها خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية ودون ما يترتب عليها
من الآثار الشرعية نعم لو صرح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع او ان نسيانه كعدم نسيانه او انه
لا حكم لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيا فافهم
وزعم بعض المعاصرين الفرق بينهما حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية بان اصالة
عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الاقل لانه لازم غير شرعي اما رفع الجزئية
الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الاقل وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من اراده راجعه
فيما ذكره في اصالة العدم وكيف كان فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة نعم يمكن دعوى القاعدة في
خصوص الصلوة من جهة قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود
وقوله في مرسلة سفيان تسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة وقوله ع فيمن نسي الفاتحة اليس قد اتممت
الركوع والسجود وغيره ثم ان الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الاصل الاولي والثانوي المزيف
المقبول وهو غاية المسؤل **المسئلة الثانية** في زيادة الجزء عمدا وانما يتحقق في الجزء الذي
لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لخلله من حيث النقيصة لان
فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا اشكال في عدم الفساد ويشترط
في صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء اما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلوة لم يعد
زيادة في الجزء نعم ورد في بعض الاخبار انها زيادة في المكتوبة وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلوة
ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه احدها ان يزيد جزء من اجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزء مستقلا
كما لو اعتقد شرعا او تشريعا ان الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود الثاني ان يقصد كون مجموع الزائد
والمزيد عليه جزء واحدا كما لو اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد الثالث
ان يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا كما لو قرأ سورة ثم بدا له في الا
او بعد الفراغ وقرأ سورة اخرى لغرض ديني كالفضيلة او دنيوي كالاستعجال واما لايقاع الاول
على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان يأتي ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمأنينة المعتبرة
فيها ثم يبدو له في اعادته على وجه صحيح اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة
بها اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلوة او في الاثناء لان ما اتى به وقصد الامتثال به وهو

المجموع المشتمل على الزيادة غير ما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به واما الاخيران
فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيهما لان مرجع ذلك الى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك
في شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه البراءة وقد يستدل على البطلان بان الزيادة تغيير لهيئة
العبادة الموظفة فتكون مبطلة وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلوة بالزيادة وفيه نظر لانه ان
اريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلوة فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة اول
الدعوى فاذا شك فيه فالاصل البراءة عنه وان اريد انه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلوة فالكبرى
ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا ونظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال
للصحة باستصحابها بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقاؤها وعدم عروض
البطلان لها وفيه ان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة
منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما ترتب
الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء والشرائط اذ
ليس اثر الجزء المنوط به صحته الا حصول الكل به منضما الى تمام غيره مما يعتبر في الكل ولا يخفى ان الصحة
بكلا المعنيين ثابتة للاجزاء السابقة لانها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه
وهي بعد على وجه لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما
يعتبر في الكل الى تلك الاجزاء لا يخل بصحتها الا ترى ان صحة الخل من حيث كونه جزء للسكنجبين لا يراد
بها الا كونه على صفة لو انضم اليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام ما يعتبر
فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل
يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء فكيف اذا شك في حصول الكل من جهة
الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فان الشك في صحة الصلوة بعد تحقق الزيادة المذكورة
من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطا وعدم انضمامه
لكون عدم الزيادة احد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل ومن المعلوم ان هذا الشك لا ينا
في القطع بصحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع ببقاء صحتها
لكنه لا يجدي في صحة الصلوة بمعنى استجماعها لما عداها من الاجزاء والشرائط الباقية فان قلت فعلى
ما ذكرت فلا يعرض البطلان للاجزاء السابقة ابدا بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور الى ابد الدهر
وان وقع بعدها ما وقع من الموانع مع ان من الشائع في النصوص والفتاوى اطلاق المبطل والناقض
على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلوة قلت نعم ولا ضير في التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم
الاعتداد بها في حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقي اليها فيجب استيناف الصلوة امتثالا للامر

نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه قاطعا للصلوة او ناقضا يكشف عن ان لاجزاء الصلوة
فى نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الاشياء دون بعض فان الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشأ
لا يقطعه والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما فيما نحن فيه الاجزاء السابقة والاجزاء التى
تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه الى الاخر وضم
الاخر اليه ومن المعلوم ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب
والاصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصح الاستصحاب فى كل ما
شك فى قاطعية الموجود ولكن هذا مختص بما اذا شك فى القاطعية وليس مطلق الشك فى مانعية الشئ
كالزيادة فيما نحن فيه شكا فى القاطعية وحاصل الفرق بينهما ان عدم الشئ فى جميع آنات الصلوة قد يكون
بنفسه من جملة الشروط فاذا وجد آناما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه
الجهة وهذا لا يجدى فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلا عن استصحابها وقد يكون اعتباره من
حيث كون وجوده قاطعا ورافعا للهيئة الاتصالية والارتباطية فى نظر الشارع بين الاجزاء فاذا
شك فى رافعية شئ لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الاجزاء السابقة عما يلحقها
من سائر الاجزاء وربما يرد استصحاب الصحة بانه ان اريد صحة الاجزاء المأتى بها بعد طرو المانع الاحتمالى
فغير مجد لان البراءة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطارى او صحة
بقية الاجزاء فساقط لعدم التعويل على الاصول المثبتة انتهى وفيه نظر يظهر مما ذكرنا وحاصله ان الشك
ان كان فى مانعية شئ وشرطية عدمه للصلوة فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهرا ولا
واقعا حتى يكون الاستصحاب بالنسبة اليها من الاصول المثبتة وان كان فى قاطعية الشئ ورفعه للاتصال
والاستمرار الموجود للعبادة فى نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف اذ لا يقصد فى المقام سوى
بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك انما هو فيه لا فى ثبوت شرط او مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه ولا فى
صحة بقية الاجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء ~~من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية~~
بينها وبين الاجزاء السابقة والمفروض احراز عدم زوالها بالاستصحاب وبما ذكرنا يظهر سر ما اشرنا اليه فى
المسئلة السابقة من عدم الجدوى فى استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسى فيها بعض الاجزاء عند الشك
فى جزئية المنسى حتى حال النسيان هذا ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بان المراد بالاتصال والهيئة
الاتصالية ان كان ما بين الاجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق ولكن لا ينفع وان كان ما بينها وبين ما
يلحقها من الاجزاء الآتية فالشك فى وجودها لا فى بقائها واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية
الحاق الباقى بها فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة اللهم الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من
الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية فى الماء المسبوق بالكرية ويقال فى بقاء الاجزاء

السابقة على قابلية الاتصال انه لما كان المقصود الاصلى من القطع وعدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة
وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقى بها فى قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة
التى ذكر فى محله عدم الاعتداد بها فى الاثبات فافهم وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك فى طرو
المانع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان حرمة الابطال ايجاب للمضى فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع
المركب وعدم القول بالتفكيك بينهما فى غير الصوم والحج وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعا للشيخ قده وهو لا يخلو
عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعانى فنقول ان حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الافعال
احداث البطلان فى العمل الصحيح وجعله باطلا نظير قولك اقمت زيدا او اجلسته او اغنيته والآية بهذا المعنى
راجعة الى النهى عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه اثر كالمعدوم بعد ان لم يكن كذلك فالابطال هنا نظير الاحباط
فى قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان النهى عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تعالى ثم لا يتبعون
ما انفقوا منا ولا اذى الثانى ان يراد به ايجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم
الركية يعنى احدثه ضيقا لا احدث فيه الضيق بعد السعة والآية بهذا المعنى نهى عن اتيان الاعمال
مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها او فاقدة للامور المقتضية للصحة والنهى على هذين الوجهين
ظاهره الارشاد اذ لا يترتب على احداث البطلان فى العمل او ايجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح
الثالث ان يراد من ابطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلوة والصوم والحج وقد اشتهر التمسك
لحرمة قطع العمل بها ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد من الاعمال ما يعم الجزء المتقدم
من العمل لانه ايضا عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الاثر عليه وصيرورته جزء فعليا للمركب
فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلية كونه جزء فعليا فجعل هذا المعنى مغايرا للاول مبنى على
كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الابطال فى اثنائه وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه
المعنى الحقيقى ولموافقته لمعنى الابطال فى الآية الاخرى المتقدمة ومناسبته لما قبله من قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول
بالنهى عن الابطال يناسب الاحباط لا اتيان العمل على الوجه الباطل لانها مخالفة لله وللرسول هذا كله
مع ظهور الآية فى حرمة ابطال الجميع فيناسب الاحباط بمثل الكفر لا ابطال شئ من الاعمال الذى هو المطلوب
ويشهد لما ذكرنا مضافا الى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الاول فعن الامالى وثواب الاعمال
عن الباقر ع قال قال رسول الله ص من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة فى الجنة ومن قال الحمد لله غرس
الله له بها شجرة فى الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة فى الجنة فقال له رجل من قريش
ان شجرتنا فى الجنة لكثيرة قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نارا فتحرقوها ان الله عز وجل يقول
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم هذا ان قلنا بالاحباط مطلقا او

بالنسبة الى بعض المعاصي ان لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله في مثل المسئلة كان المراد في الآية
الابطال بالكفر لان الاحباط به اتفاقي وبيان الى وجدوا وسمعت ورود الرواية في تفسير الآية ولا تبطلوا
اعمالكم بالشرك هذا كله مع ان ارادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الاكثر فان
ما يحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى ما لا يحرم في غاية القلة فاذا ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد
بالاعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلا ايضا على حرمة القطع في الاثناء الا انه لا ينفع فيما نحن
فيه لان المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه
لا عن اختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعا له وابطالا وكلا معنى لقطع المنقطع وابطال
الباطل ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد
بعد وقوع الزيادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت في الان اللاحق موضوع القطع حتى يحكم
عليه بالحرمة واضعف منه استصحاب وجوب اتمام العمل للشك في الزمان اللاحق في القدرة على اتمامه وفي
مجرد الحاق باقي الاجزاء اتمام له فلعل عد الزيادة من الشروط والاتيان بما عدا من الاجزاء والشرائط
تحصيل لبعض الباقي لا للتمام حتى يصدق اتمام العمل الا ترى انه اذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة
وعدمه لم يحكم على الحاق ما عداها الى الاجزاء السابقة انه اتمام للعمل وربما يجاب عن حرمة الابطال
ووجوب الاتمام الثابتين بالاصل بانهما لا يدلان على صحة العمل فيجمع بينهما وبين اصالة الاشتغال
بوجوب اتمام العمل ثم اعادته للشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل آخر مستانف وفيه نظر
فان البراءة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب الاتمام يحصل بالاتمام لان مرجع هذا الوجوب الى
ايجاب امتثال الامر بكلي الصلوة في ضمن هذا الفرد وعلى تقدير عدم العمل به يحصل بالاعادة من دون
الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالاصل لان الشبهة في اصل التكليف الوجوبي والتحريمي
بل لا احتياط في الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة اخرى
وهي مراعاة الوجه التفصيلي في العبادة فانه لو قطع العمل المشكوك فيه واستانفه نوى الوجوب على
وجه الجزم فان اتمه ثم اعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه ولا شك ان هذا الاحتياط على
تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه في اصل التكليف وهذا شك في المكلف
به والحاصل ان الفقيه اذا كان مترددا بين الاتمام والاستيناف فالاولى له الحكم بالقطع ثم الامر بالاعادة
بنية الوجوب ثم ان ما ذكرناه من حكم الزيادة وان مقتضى اصل البراءة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى
الاصل الاولي والا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلوة حيث دلت
الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها مثل قوله عليه السلام من زاد في صلوته فعليه الاعادة
وقوله عليه السلام اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته وقوله عليه السلام فيما حكى عن تفسير العياشي فيمن

اتم في السفر انه يعيد قال لانه زاد في فرض الله عز وجل دل بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكل زيادة
في فرض الله عز وجل وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلوة من التعليل بقوله عليه السلام لان السجود زيادة
في المكتوبة وما ورد في الطواف من انه مثل الصلوة المفروضة في ان الزيادة فيه مبطلة له ولبيان معنى
الزيادة وان سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام آخر وان كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة
الا ان الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة اهم من ذكر ما يناسب **المسئلة الثالثة**
في ذكر الزيادة سهوا التي تقدح عمدا والا فما لا يقدح عمدا فسهوها اولى بعدم القدح والكلام هنا كما
في النقص نسيانا لان مرجعه الى الاخلال بالشرط نسيانا وقد عرفت ان حكمه البطلان ووجوب الاعادة
فثبت من جميع المسائل الثلث ان الاصل في الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته نعم لو دل
دليل على قدح زيادته عمدا كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا الا ان يدل دليل على خلافه مثل
قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة بناء على شموله لمطلق الاخلال الشامل للزيادة وقوله عليه السلام في المرسلة
تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاصل الاولي فيما
ثبت جزئيته الركنية ان فسر الركن بما يبطل الصلوة بنقصه وان عطف على النقص الزيادة عمدا او سهوا
فالاصل يقتضي التفصيل بين الزيادة والنقص عمدا وسهوا لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلوة
اذ كلما يبطل الصلوة بالاخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا او سهوا فاصالة البراءة الحاكمة بعدم
الباس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة
بالنقص سهوا فان جوزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه
من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكل واحد من الاصلين والا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على
البراءة كما لا يخفى هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول اما بملاحظتها فمقتضى
لا تعاد الصلوة الا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهوا والزيادة سهوا ومقتضى
عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمدا وسهوا وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة
السهوية بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله لا تعاد على اخبار الزيادة لانها كادلة
سائر ما يخل فعله او تركه بالصلوة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لا تعاد يفيد ان
الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة وان كان من حقه
ان يوجبها والحاصل ان هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما ثبت قدح الاخلال به
في الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشيء سهوا كان اخص من الصحيحة ان اختص بالنسيان وعمت
بالزيادة والنقصان والظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة
استقبل الصلوة **الامر الثاني** اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته

وشرطيته لمطلقتين حتى اذا تعذرا سقط التكليف بالكل والمشروط ولاختصاص اعتبارهما بحال التمكن
فلو تعذرا لم يسقط التكليف وحينئذ بل نقول ان للاول اصالة البراءة من الفاقد وشك بما يصلح لاثبات
التكليف به كما سنبين ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لان وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل فينتفي
بانتفائه وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء نعم اذا ورد الامر بالصلوة مثلا وقلنا بكونها اسما
للاعم كان ما دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فاذا لم يكن للمقيد اطلاق بان قام
الاجماع على جزئيته في الجملة وعلى وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه
ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر اما العاجز فيبقى اطلاق الصلوة بالنسبة اليه سليما عن المقيد ومثل
ذلك الكلام في الشروط نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل والمشروط لزم من انتفائهما انتفاء
الامر ولا امر اخر بالعاري عن المفقود ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين اعني المجرد من ذلك
الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة الى القادر لان المطلق كما بين في موضعه موضوع
للماهية المهملة الصادقة على المجرد من القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا كذلك
فان الخطاب الوارد بالصلوة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او معدومين مع كونهم مختلفين في
التمكن من الماء وعدمه وفي الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلوة من الواجبات
وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي اذا كان المكلف مسبوقا بالقدرة بناء على ان المستصحب هو مطلق
الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع
الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها ودعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الاعم الموجود
في اللاحق ولو مسامحة فان العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلوة كانت
واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب
لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فان الماء المعين الذي اخذ بعضه
او زيد عليه يقال انه كان كثيرا او قليلا والاصل بقاء ما كان مع ان هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة
او القلة والا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا الاعم من هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء
الناقص والزائد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة
زيادته ونقيصته ويدل على المطلب ايضا النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللئالي فعن النبي ص اذا
امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وعن علي ع الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وضعف
اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع نعم قد يناقش في
دلالتها اما الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانية وما مصدرية زمانية وفيه ان كون من بمعنى
الباء مطلقا وبيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام و

نا
كما لو قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيح الى
نا
وكذلك لو ثبت اجزاء المركب من اوامر متعددة فان كلا منها امر غيري اذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الامر بذي المقدمة فيحتاج الحكم بعد سقوط الباقي في الفرض الاول كما ذكرناه الى

العجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له اجزاء حتى يصح الامر باتيان
ما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه
القاعدة اتفاقا كما في كثير من المواضع اذ لا يخفى ان التقييدين الاولين يستفادان من قوله فأتوا منه آه
وظهوره حاكم عليهما نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد والحاصل ان
المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية واما الثانية فلما قيل من ان
معناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام في ذلك لان سقوط حكم شيء لا يوجب
بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها
دليل واحد كما في اكرم العلماء وفيه اولا ان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم
سقوط فعل الميسور بسبب المعسور يعني ان الفعل الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط بسبب
تعسره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما يقال في
مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققا ثابتا من دليله كما في الامر بالكل
او متوهما كما في الامر بالعموم الافرادي وثانيا ان ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط
الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون
فيعبرون عن وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر غيرها من الاجزاء ببقاء وجوبها وعن عدمه
بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب
الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسيا فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما
يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادي في ثبوت حكم اكرام
البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر
بالمركب في وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى وبمثل ذلك يتبين في دفع دعوى جريان
الايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بان يقال ان سقوط المقدمة لما
كان لازما عقليا لسقوط ذيها فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بد ان يحمل على الافعال المستقلة
في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشي عن ايجابها بخطاب واحد واما الثالثة فلما قيل من ان جملة
لا يترك خبرية لا يفيد الا الرجحان مع انه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة
على مطلق المرجوحية او اخراج المندوبات ولا رجحان للتخصيص مع انه قد يمنع كون الجملة انشاء
لامكان كونها اخبارا عن طريقة الناس وانهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه مع احتمال
كون لفظ الكل للعموم الافرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي ولا مشتركا معنويا
بينه وبين الافرادي فلعله مشترك لفظي او حقيقة خاصة في الافرادي فيدل على ان الحكم الثابت

لموضوع عام ما العموم الافرادي اذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته فيما امكن
من الافراد ويرد على الاول ظهور الجملة في الانشاء الالزامي كما ثبت في محله مع انه اذا ثبت الرجحان في الواجبات
ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسئلة الفرعية واما دوران الامر بين تخصيص الموصول والتجوز في الجملة
فممنوع لان المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعا لشموله للافعال المباحة بل المحرمة فكما يتعين حمله
على الافعال الراجحة بقرينة قوله لا يترك كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب
واما احتمال كونه اخبارا عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب او اخراج اكثر وقايعهم واما احتمال
كون لفظ الكل للعموم الافرادي فلا وجه له لان المراد بالموصول هو فعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه
نعم لو قام قرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد ان الافعال التي لا يدرك كلها كاكرام زيد واكرام
عمرو واكرام بكر لا يترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل ح ايضا مجموعي لا افرادي اذ لو حمل على
الافرادي كان المراد ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها ولا معنى له فما ارتكبه في احتمال العموم
الافرادي مما لا ينبغي له ولو ينفعه في شيء فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه
الروايات ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام
بل النسوان والاطفال ثم ان الرواية الاولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في الواجبات الا انه يعلم جريانهما
في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك **واما** الكلام في الشروط فنقول
ان الاصل فيها ما مر في الاجزاء من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعذر وكان
لدليل المشروط اطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على صورة التمكن من الشرط واما القاعدة المستفادة
من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها اما الاولى والثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجي
واما الثانية فلاختصاصها كما عرفت سابقا بالميسور الذي كان له مقتض للثبوت حتى ينفي كون المعسور
سببا لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن المقتضي للثبوت فيه
موجودا حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الايمان هذا ولكن الانصاف جريانها في بعض الشروط التي
يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها الا ترى ان الصلوة المشروطة
بالقبلة او الستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط
فاذا تعذر احد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقريب المتقدم
نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان
الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر فيها القاعدة المذكورة ومما
ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على ان الميسور
الموجود في الرواية الامر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد وانما الموجود ولكن في الماء شيء من السدر

توضيح ما فيه انه لا فرق بين العبارتين فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيء
من السدر كذلك وان كان من اضافة الشيء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحدا ودعوى انه من المقيد لكن
لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن ويسقط حال الضرورة ويبقى المطلقات غير
مقيدة بالنسبة الى الفاقد مدفوعة بان الامر في هذا المقيد للارشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر
وليس مسوقا لبيان التكليف اذ التكليف المنصوص هنا هو التكليف المقدمي لان جعل السدر في الماء مقدمة للغسل
بماء السدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجي لا جزء خارجي له حتى يسقط عند التعذر فتقييده بحال التمكن
ناش من تقييد وجوب ذيها فلا معنى لاطلاق احدهما وتقييد الاخر كما لا يخفى على المتأمل ويمكن ان يستدل
على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب
الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان معرفة حكم المسئلة اعني المسح على المرارة
من اية نفي الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفي بسبب الحرج
مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولا ينتفي بانتفائه اصل المسح المستفاد وجوبه من اية الوضوء
اذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط اصل المسح لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة
من مجرد نفي الحرج لان نفي الحرج ح يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء راسا فيحتاج وجوب المسح على المرارة
الى دليل خاص خارجي **فرعان** الاول لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما اذا لم يتمكن
من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم
ترك الشرط فيأتي بالاجزاء تامة في غير المجلس لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير
الثاني لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من ان مقتضى
البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن ان الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء
جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام ويدل عليه رواية عبد الاعلى المتقدمة **الامر الثالث**
لو دار الامر بين الشرطية والجزئية فليس في المقام اصل كلي يتعين به احدهما فلا بد من ملاحظة
كل حكم يترتب على احدهما وانه موافق للاصل او مخالف له **الامر الرابع** لو دار الامر بين كون
شيء شرطا او مانعا او بين كونه جزءا او كونه زيادة مبطلة ففي التخيير هنا لانه من دوران الامر في
ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء واخرى
بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال
الجهر وكالجهر بالبسملة في الركعتين الاخيرتين وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة
فقد يرجح الاول اما بناء على ما اخترناه من اصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية فلان المانع من اجراء

البرائة عن اللزوم الغير المحرّم في كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة القطعية وهي غير قادحة لانها لا تتعلق بالعمل لان واحدا من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة فلا يلزم من العمل بالاصل في كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة وبعبارة اخرى اذا اتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الاخر في الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان فالاجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب واما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم العلم به وتركهما جميعا غير ممكن حتى يقال ان العقاب على تركهما معا ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما واما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية فلان وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردد بين الفعل والترك وايجابه مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الاطاعة بالخصوص مع التمكن فيدور الامر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية وبالجملة فعدم وجوب الاحتياط في المقام لمنع اعتبار ذلك الامر المردد بين الفعل والترك في العبادة واقعا نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلوة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به هذا وقد يرجح الثاني وان قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتباينين لمنع جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من الفعل والترك وما ذكر من ان ايجاب الامر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه ولذا وجب تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما مع ان ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالاصل انما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصليا على تقدير الاعتبار والا فيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية كما لا يخفى والتحقيق انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا

المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب والاخر [محرم واشتبه احدهما بالاخر] واما لو علم ان واحدا من الفعل والترك واجب والاخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف والحكم فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما وترك الاخر مخيرا في ذلك لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اولى من الموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الاخر ومنشأ ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع والله اعلم

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالاصل والكلام تارة في البرائة واخرى في الاحتياط اما الاحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في

العمل به امر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه احراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط غاية الامر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال انما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه فان المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها لان نية الوجه حينئذ ساقطة قطعا فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه او في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع فاذا تفحص فان عثر على دليل الوجوب او الاستحباب اتى بالفعل ناويا للوجوب او الاستحباب وان لم يعثر عليه فله ان يعمل بالاحتياط لان المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم يجوز له بعد الفحص ومن هنا اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادات عن اجتهاد او تقليد ثم ان هذه المسئلة اعني بطلان عبادة تارك الطريقين يقع الكلام فيها في مقامين لان العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانيا على الاحتياط واحراز الواقع واما ان لا يكون كذلك فالمتعلق بما نحن فيه هو الاول واما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البرائة فنقول ان الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط على قسمين لان احرازه للواقع تارة لا يحتاج الى تكرار العمل كالاتي بالسورة في صلوته احتياطا وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية واخرى يحتاج الى التكرار كما في المتباينين كالجاهل بوجوب القصر والاتمام في مسيرة اربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه اما الاول فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء نعم لو شك في اعتبارها ولم يقم دليل معتبر من شرع او عرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البرائة في الشك في الشرطية لان هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز الامر حتى اذا شك في تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة ومن المعلوم ان مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة وبالجملة فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط او به

بشرط كذا والمختار في الثاني البرائة والمتعين في الاول الاحتياط لكن الانصاف ان الشك في تحقق
الاطاعة بمجرد نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه
في الواقع مطيعا وان لم يعرفه تفصيلا بل لا باس بالاتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب
من غير ان يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفاعل اجمالا او تفصيلا ذلك في الفقه الا ان الاحوط عدم اكتفاء
الجاهل عن الاجتهاد والتقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق
المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه او ندبه او لوجههما ونقل السيد الرضي قده اجماع اصحابنا
على بطلان صلوة من صلى صلوة لا يعلم احكامها وتقرير اخيه الاجل علم الهدى قده له على ذلك في مسئلة
الجاهل بالقصر بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة
العظيمة دليلا في المسئلة فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا واما الثاني وهو ما يتوقف
الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر ايضا جواز ترك الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة
بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة
احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو
الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به اجنبيا عن سيرة
المتشرعة بل من اتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلوة واحدة بان صلى في موضع تردد فيه القبلة
بين اربع جهات في خمسة اثواب احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة صلوة
مع التمكن من صلوة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلثة يعد في الشرع والعرف لاعبا بامر
المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلوتين لا يرجع الى محصل نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي
كان ذلك منه محمودا مشكورا وبالجملة حيث توقفنا بظهور دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار
مع التمكن من العلم التفصيلي وتفقد بالغ الحلي قده في تحرير حتى اسقط اعتبار الشرط المجهول ولم يجوز التكرار
المحرز له فاوجب الصلوة عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلوة فيهما مع ورود النص
به لكن من طريق الاحاد مستندا في ذلك الى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجه وجوبه وكما لا يجوز الدخول في
العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا
اعاده ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان
ووجوب الاستيناف ففي جواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان
من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا ولذا لا يجوز هذا من اول الامر وبعبارة اخرى الجزم بالنية
معتبر في الاستدامة كالابتداء ومن ان المضي في العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ
محافظة على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلية ولا

يابا العرف ولا سيرة المتشرعة وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية و
الشرعية غير جار في المقام ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما وجب على المكلف
تعلم حكمه قبل الدخول في الصلوة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها وابتلاء المكلف بها فلا
يجوز لتارك معرفتها اذا حصل له التردد في الاثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان
التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل مترددا وبين كونه مما لا يتفق الا
نادرا ولاجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضي في العمل
على الوجه المذكور هذا بعض الكلام في الاحتياط واما البرائة فان كان الشك الموجب للرجوع
اليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد تقدم انها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان
من جهة الشبهة في الحكم الشرعي فالتحقيق انه ليس لها الا شرط واحد وهو الفحص عن الادلة الشرعية
والكلام يقع تارة في اصل الفحص واخرى في مقداره اما وجوب اصل الفحص وحاصله عدم معذورية الجاهل
المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على عدم جواز العمل باصل البرائة قبل استفراغ
الوسع في الادلة الثاني الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل اية النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار
الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال الثالث ما دل على مؤاخذة الجهال
والذم بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب
مثل قوله صلى الله عليه وآله فيمن غسل مجدورا اصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه وقوله صلى الله عليه وآله لمن
اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان اسوء حالك لو مت على هذه الحالة ثم امره بالتوبة وغسلها
وما ورد في تفسير قوله تعالى فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا
عملت وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى الذين توفيهم الملائكة
ظالمي انفسهم نزلت فيمن اعتزل عن امير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين
في الارض اي لم نعلم من الحق فقال الله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اي دين الله و
كتابه واضحا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق الرابع ان العقل لا يعذر الجاهل
القادر على الاستعلام في المقام الذي نظيره في العرفيات ما اذا ورد من يدعي الرسالة من المولى واتى
بطومار يدعي ان الناظر فيه يطلع على صدق دعواه او كذبها فتأمل والنقل الدال على البرائة في الشبهة
الحكمية معارض بما تقدم من الاخبار والدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة كما في صحيحة
عبد الرحمن المتقدمة وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين ادلة البرائة بحملها على
صورة التمكن من ازالة الشبهة الخامس حصول العلم الاجمالي لكل احد قبل الاخذ في استعلام المسائل بوجود
واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك باصل البرائة لما تقدم من ان مجرى الشك

اصل التكليف به مع العلم بالتكليف فان قلت هذا يقتضي عدم جواز الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص
لان الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الاجمالي بتلك المعلوم اجمالا او جود التكاليف الواقعية في الوقائع
التي يقدر على الوصول الى مداركها واذا تفحص وعجز عن الوصول الى مدارك الواقعة عن الوقائع خرجت
تلك الواقعة التي علم اجمالا بوجود التكاليف فيها فيرجع فيها الى البراءة ولكن هذا لا يخلو عن نظر لان
العلم الاجمالي انما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدارك التكليف
وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالي بالوقائع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة
مع ان هذا انما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم اجمالا فيها
فتامل وراجع ما ذكرناه في دفع استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية وكيف كان
فالاولى ما ذكر في الوجه الرابع من ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل
القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم
قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر الا ترى انهم
حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك الى وجوب
دفع الضرر المحتمل لا الى انه شك في المكلف به هذا كله مع ان في الوجه الاول وهو الاجماع القطعي كفاية
ثم ان في حكم اصل البراءة كل اصل عملي خالف الاحتياط **بقي الكلام** في حكم الاخذ بالبراءة مع ترك الفحص
والكلام فيه اما في استحقاقه العقاب واما في صحة العمل الذي اخذ فيه بالبراءة اما العقاب فالمشهور انه على
مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا
عقاب ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم اما الاول فلعدم المقتضي للمؤاخذة
عدا ما يتخيل من ظهور ادلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي وهو مدفوع بان
المستفاد من ادلته بعد التامل انما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لا يخفى او ما يتخيل
من قبح التجري بناء على ان الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مضرة كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك
كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وابو المكارم في الغنية لكنا قد اسلفنا الكلام فيه صغرى وكبرى
واما الثاني فلوجود المقتضي وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب الشيء او تحريمه ولا مانع منه عدا ما
يتخيل من جهل المكلف به وهو غير قابل للمنع عقلا ولا شرعا اما العقل فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك
للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض
الدواعي وكان قادرا على ازالة الجهل عن نفسه اما النقل فقد تقدم عدم دلالته على ذلك وان الظاهر
منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافا الى ما تقدم في بعض الاخبار
المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ النبي صلى الله عليه وآله اياه بقوله افلا صنعت

خ ل
فان قلت اذا علم المكلف تفصيلا بعدة امور من الواجبات والمحرمات يحتمل انحصار التكاليف فيها كان الشك بالنسبة الى مجهولاته شكا في اصل التكليف فتقرير آخر ان كان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلا موجبا لكون الشك في الباقي شكا في اصل التكليف فلا مقتضي لوجوب الفحص وعدم الرجوع الى البراءة والا لم يجز الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص اذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه الى البراءة ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي
الخ

هكذا

في اصل الاشتغال

هكذا وقد يستدل ايضا بالاجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها وفيه ان معقد
الاجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كالاصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة
للتكليف وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر وقد خالف فيما ذكرنا صاحب
تبعا لشيخه المحقق الاردبيلي حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم لقبح تكليف الغافل وفهم منه
بعض المدققين انه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة ويمكن توجيه كلامه بارادة
استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب الى
احتمال كونه حراما قبح توجه النهي اليه في هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهي الموجه اليه قبل ذلك
حين التفت الى ان في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها الا بعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه
من حيث افضائه الى مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة
وهي المعرفة ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر ازمنة الامكان حيث انه يستحق ان يعاقب عليه لافضائه
الى ترك افعال الحج في ايامها ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور ايام الحج وافعاله وح فان اراد المشهور
توجه النهي الى الغافل حين غفلته فلا ريب في قبحه وان ارادوا استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه
نهي وقت المخالفة وان لم يتوجه اليه نهي وقت المخالفة فان ارادوا ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة
لا قبلها لعدم تحقق معصية ففيه انه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع
لترك المقدمة مضافا الى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا ولا يقتله
الا بعد مدة مديدة بمجرد الرمي وان ارادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من
المخالفة فهو حسن لا محيص عنه هذا ولكن كلماتهم ظاهرة في الوجه الاول وهو توجه النهي الى الجاهل
حين عدم التفاته فانهم يحكمون بفساد الصلوة في المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد وان
التحريم لا يتوقف على العلم به ولولا توجه النهي اليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلوة بل كان كناسي
الغصبية والاعتذار عن ذلك بانه يكفي في البطلان اجتماع الصلوة المامور بها مع ما هو مبغوض في
الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافا الى عدم صحته في نفسه بانهم صرحوا بصحة
صلوة من توسط ارضا مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وان كان آثما بالخروج الا ان
يفرق بين المتوسط للارض المغصوبة وبين الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل وان تعلق الكراهة الواقعية
بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة اليه لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع
للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالامر
الفعلي بتركه لعدم التمكن من ترك الغصب ومما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم
وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وان فرض فيه الحرمة الواقعية نعم يبقى الاشكال في

التكلم

الحكم خصوصا المقصر وللتامل في حكم عبادته مجال بل تامل بعضهم في تناسب الموضوع لعدم الترخيص
الشرعي من جهة الغفلة فافهم ومما يؤيد ارادة المشهور للوجه الاول دون الاخير انه يلزم حح عدم العقاب
في التكاليف الموقتة التي لا تتنجز على المكلف الا بعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة
عن تكليف الحج والمفروض ان لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب راسا اما حين الاستطاعة فلعدم الالتفات
الى تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول
الغفلة وكذا الصلوة والصيام بالنسبة الى اوقاتها ومن هنا قد يلتجى الى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك
ومن تبعه من ان العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه الى المعصية اعني
ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا وما دل بظاهره من الادلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل
العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وان الحكمة في ايجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف
بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة اهماله عنها فانه قد يكون الحكمة في
وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة في الارشاد وتبليغ الانبياء
والحجج ليس الا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب العلم في كونه
واجبا غيريا مضافا الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة
ويمكن ان يلتزم حح باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة وان كانت مشروطة بشروط
مفقودة حين الالتفات الى ما يعلمه اجمالا من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء في
مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة
ثم هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة واما الكلام
في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات واخرى
في العبادات اما المعاملات فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن احد
الطريقين اعني الاجتهاد والتقليد ام لا عنهما فاتفقت مطابقتها للواقع لانها من قبيل الاسباب
لامور شرعية فالعلم والجهل لا مدخل له في تاثيرها وترتب المسببات عليها فمن عقد على امرأة عقدا
لا يعرف تاثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف
فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه فانكشف كونه
صحيحا او فاسدا ولو رتب عليه اثرا قبل الانكشاف فحكمه في العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة
الواقع كما اذا وطئها فان العقاب عليه مراعى واما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة فكما ذكرنا
هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال ولا اشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك المعاملات ولا
خلاف ظاهرا في ذلك ايضا الا من بعض مشايخنا المعاصرين قده حيث اطال الكلام هنا في تفصيل

ذكره بعد مقدمة هي ان العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا لها حقايق واقعية هي ما
قرره الشارع اولا وحقايق ظاهرية هي ما يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي قد تطابق الواقعية
وقد تخالفها ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية الى الواقعية فالسبب والشرط والمانع
في حقنا هي الحقايق الظاهرية تختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقات الماء القليل للنجاسة سبب
لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك والزوجية و
حاصل ما ذكره من التفصيل ان غير المجتهد والمقلد على ثلثة اقسام لانه اما غافل عن احتمال كون ما
اتى به من المعاملة مخالفا للواقع واما ان يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة فالاول في حكم
المجتهد والمقلد لانه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا
فاذا تنبه فان وافق اعتقاده قول من يقلده فهو والا كان كالمجتهد المتبدل رايه وقد مر حكمه
في باب رجوع المجتهد واما الثاني فهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اوقعه من المعاملة للواقع فاما
ان يكون ما صدر عنه موافقا او مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع واما ان لا يكون كك
بل كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية فالاول يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب عليه
مع المخالفة اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعا ان المعاملة الفلانية سبب لكذا وليس معتقد
لخلافه حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح كونه محتملا للخلاف او ظانا
به لانه مأمور بالفحص والسؤال كما ان من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه
مأمور بالسؤال واما الثاني فالحق عدم ترتب الاثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعاملة
كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل هو مظنون
المجتهد فترتب الاثر انما هو في حقه ثم ان قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد فلا اشكال فيه وان
قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال ان ما لم يختص
اثره بمعين او بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه
من البول مرة بدون تقليد او اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك ثم قلد من يقول بكفاية الاول في
الطهارة والثاني في التذكية ترتب الاثر على فعله السابق اذ المغسول يصير طاهرا بالنسبة الى كل من يرى
ذلك وكذا المذبوح حلالا بالنسبة الى كل من يرى ذلك اذ لا يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح و
اما ما يختص اثره بمعين او معينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها فلا يترتب عليه
الاثر اذ اثار هذه الامور لا بد من ان يتعلق بالمعين اذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة
خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب
في حقه الاثر كما تقدم واما بعده وان دخل في مقلديه لكن لا يفيد لترتب الاثر في حقه اذ المظنون لمجتهده

ومن الدعاوى التي لا يعتبر علمها الا بعد العلم بالضرورة ان يترتب الاثار على الحقائق الظاهرية

سببية هذا العقد متصلا لصدوره للاثر ولو يصر هذا سببا كان ولها السببية المنفصلة فلا دليل عليها اذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد كاجازة المالك والاصل في المعاملات الفساد مع ان تقدم ترتب الاثر كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب انتهى كلامه ملخصا والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة من ان كل ما جعله الشارع من الاسباب لها حقايق واقعية وحقايق ظاهرية فنقول بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا تبعا للمحققين من ان السببيات الشرعية راجعة الى تكاليف شرعية ان الاحكام الوضعية على القول بتأصلها هي الامور الواقعية المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة كحيوة زيد وموت عمرو ولكن الطريق الى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادي او التقليدي وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الاثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده ولا فرق بينهما في انه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذي الاثر من حين حصوله اذا عرفت ذلك فنقول اذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجية فكل من حصل له الى سببية هذا العقد طريق عقلي اعني العلم او جعلي بالظن الاجتهادي او التقليدي ترتب في حقه احكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما فان احكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق بالثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة وتوريثها منه والانفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حيوته ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقد السببية وهو في الواقع غير سبب مترتب فلا يترتب عليه شيء في الواقع نعم لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا فاذا زال الاعتقاد رجع الامر الى الواقع وعمل على مقتضاه وبالجملة فحال الاسباب الشرعية حال الامور الخارجية كحيوة زيد وموت عمرو فكما انه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتب آثار الموت من حينه فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لاثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور فان مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكما ظاهريا في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة الزوجية بين هند وزيد والمفروض ان دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا الى الواقع فاي فرق بين صدور العقد بكونه سببا وبين الظن به بعد صدوره واذا تأملت فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم فلا نطيل بتفصيلها ومحصل ما ذكرنا ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادي او التقليدي كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا او جعليا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد ان الفعل الصادر عن المجتهد او المقلد ايضا باق على حكمه الواقعي فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافا للجماعة حيث تخيلوا ان الفعل الصادر عن اجتهاد او تقليد اذا كان مبنيا على الدوام واستمرار

الآثار كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق تمام الكلام في محله وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل من حيث ان الشك في ترتب الاثر على ما يوقعه فلا يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات وفيه ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه الا ترى ان الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات واما العبادات فملخص الكلام فيها انه اذا اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة كان صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال فلا اشكال في الفساد وان انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهرا لعدم تحقق نية القربة لان الشاك في كون المأتي به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الامر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التي لم يرد بها نص معتبر واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له واتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد اطاعة عرفا وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة اجماعا نصا وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقربا واما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر اجماعا اذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها اجماعا وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك او سكن فيه الى قول من يسكن اليه من ابويه وامثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة اذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل او معتقد الخلاف وعلى اي حال فالاقوى صحته اذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعي غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة ورجوع المقلد الى المجتهد انما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يتنجز مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذا من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم ان مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها او الطريق الذي يرجع اليه المجتهد او المقلد وتوهم ان ظن المجتهد او فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط لان مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة

واما ترتيب الاثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم
في اثارها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلوة وبعد العمل عدم وجوب اعادة الصلوة الواقعة من غير
سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات **وليختم** الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بامور
الاول العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته وهو الواقع
الاولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع
وفرض وجود خبر معتبر يعثر بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الامر لم يعاقب والعبرة بالطريق الشرعي
المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الاصل او يكفي مخالفة احدهما فيعاقب في الصورتين
ام يكفي في عدم المؤاخذة موافقة احدهما فلا عقاب في الصورتين وجوه من ان التكليف الاولي انما هو بالواقع
وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا على من عثر عليها ومن ان الواقع اذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول
اليه كان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف
يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبي من يعلم انه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمته ومن ان كلا من
الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي اما اذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلانه كان قادرا على موافقة
بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف فاذا
لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته واما اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي فلانه قد ترك
موافقة خطاب مقدور على العلم به فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل وفتوى المجتهد يشمل
العالم والجاهل القادر على المعرفة ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعي لكونه
ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري فالمكلف به فعلا المؤاخذ على مخالفته هو الواجب
والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق فاذا لم يكن وجوب او تحريم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل
ظاهرا على الوجوب او التحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد
وتركها تجر واذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجري ايضا واما اذا كان وجوب واقعي وكان
الطريق الظاهري نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر
الوصول اليه والذي [يمكن الوصول اليه] ناف للتكليف والاقوى هو الاول ويظهر وجهه بالتامل في الوجوه الاربعة وحاصله
ان التكليف الثابت في الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب
بعد كون المكلف محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجد لدليل يؤمن من
العقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على برائة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول
وان احتمل التكليف وتردد فيه اما اذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع فلا مقتضي للعقاب من حيث مخالفة
الواقعيات ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى

الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا اليه فاذا
اخطأ لم يترتب عليه شيء ولذا لو ادى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر ووجب
اعادتها نعم اذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصية
ظاهرية من حيث فرض كونه دليلا طريقا شرعيا الى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجري وهذا
المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ووجوب رجوع العامي الى المفتي لاجل احراز الواجبات
الواقعية فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه في هذه الواقعة
واجبا في الواقع ويترتب عليه اثار الوجوب ظاهرا مشروطة بعدم انكشاف الخلاف الا استحقاق العقاب على
الترك فانه يثبت واقعا من باب التجري ومن هنا يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد
التكليف نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف
الى مؤديات تلك الطرق وكان اوجه الاحتمالات الثاني منها **الثاني** قد عرفت ان الجاهل العامل
بما يوافق البرائة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الاثار
بمعنى ان شيئا من اثار الشيء المجهول عقابا او غيره من الاثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع
عن الجاهل لاجل جهله وقد استثنى الاصحاب من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية
الجاهل في هذين الموضعين وظاهر كلامهم ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل
ثانيا دون المؤاخذة وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين ايضا فحينئذ يقع الاشكال في انه اذا لم
يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي كسائر الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر
بالنسبة الى المسافر باقيا وما ياتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ان لم يكن مامورا به فكيف يسقط الواجب
وان كان مامورا به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر ودفع هذا الاشكال اما بمنع تعلق
التكليف فعلا بالواقعي المتروك واما بمنع تعلقه بالماتي به واما بمنع التنافي بينهما فالاول اما بدعوى
كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات واما معذوريته فيه بمعنى كون الجهل
بهذه المسئلة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي وهذا الجاهل
وان لم يتوجه اليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع الا انه مستغن عنه باعتقاده
لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع واما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذا على ترك
التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم من صاحب المدارك ومن تبعه
واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز
وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مامورا به حتى يجتمع مع
فرض وجود الامر بالاتمام لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف

بمعنى

بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون صلوة الجاهل بحرمة الغصب فلولا النهى عن الصلوة
لم يكن وجه للبطلان وللثانى منع تعلق الامر بالماتى به والتزاماً بتعبير الواجب مسقط عن الواجب فانه انما
ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعى غير ممتنع نعم قد يوجب اتيانه فوات الواجب لعجزه بنا،
على دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد كما فى اخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر وبه
هذا الوجه ان الظاهر من الادلة كون الماتى به ماموراً به فى حقه مثل قوله ع فى الجهر والاخفات تمت صلوته
ونحو ذلك والموارد التى قام فيها غير الواجب مقام الواجب يمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر فى تلك الموارد
سقوط الامر الواقعى وثبوت الامر بالبدل فتم الثالث ما ذكره كاشف الغطاء ره من ان التكليف بالاتمام
مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته فى التكليف
بالقصر وسلك هذا الطريق فى مسئلة الضد فى تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا
ترك المكلف الامتثال بالاهم ويرده انا لا نعقل الترتيب فى المقامين وانما يعقل ذلك فيما اذا حدث
التكليف الثانى بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية فكلف بالصلوة
فى الوقت بالترابية **الثالث** ان وجوب الفحص انما هو فى اجراء الاصل فى الشبهة الحكمية الناشئة
من عدم النص او اجمال بعض الفاظه او تعارض النصوص اما اجراء الاصل فى الشبهة الموضوعية
فان كانت الشبهة فى التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهراً فى عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار
مثل قوله ع كل شئ لك حلال حتى تعلم وقوله ع حتى يستبين لك غيره هذا او تقوم به البينة وقوله ع حتى يجيئك شاهدان انه فيه
الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها وان كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البرائة حتى العقل
كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضاً وهو مقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد مثل قول المولى
لعبده اكرم العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص فى المشكوك حاله فى المثالين الا انه قد يتراءى ان
بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها
او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم ديناراً فانه قد يدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار
على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم فى البلد قال فى المعالم فى مقام الاستدلال على وجوب التبين
فى خبر مجهول الحال بآية التثبت فى خبر الفاسق ان وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم
العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل
بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً يقتضى ارادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين لا الاقتصار
على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وايد ذلك المحقق القمى ره فى القوانين بان الواجبات المشروطة
بوجود شئ انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق
لا مشروط مثلاً ان من شك فى كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان

يقول انى لا اعلم انى مستطيع ولا يجب علىّ شئ بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد
لها نعم لو شك بعد المحاسبة فى ان هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح
ثم ذكر المثال المذكور فى المعالم بالتقريب المتقدم عنه واما كلمات الفقهاء فمختلفة فى فروع هذه المسئلة
فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ
الخالص نصاباً وشك فى مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار والاحتياط باخراج ما يتيقن
معه البرائة نعم استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ
الخالص النصاب بانه لا يجب التصفية والفرق بين المسئلتين مفقود الا ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف
ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر
المتيقن وجوده ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً الا
ترى انه لو علم بالدين وشك فى قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لو كان هذا المقدار
يمنع من اجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ العلم الاجمالى لا يجوز معه الرجوع الى البرائة
ولو بعد الفحص وقال فى التحرير فى باب نصاب الغلات ولو شك فى البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان
ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل
العلم وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن فى بعض افراد الاشتباه فى
الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقدم عندهم من اصالة نفى الزائد عند
دوران الامر بين الاقل والاكثر واما ما ذكره صاحب المعالم وتبعه عليه المحقق القمى ره من تقريب
الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الامر بالموضوع الواقعى
المقتضى وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فلا يخفى ما فيه لان رد خبر
مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك والا لجاز الاخذ به ولم يجب التبين فيه بعد
الفحص والياس عن العلم بحاله كما لا يجب الاعطاء فى المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك
وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل لاجل ان وجوب التبين شرطى ومرجعه الى
اشتراط قبول الخبر فى نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة المخبر فاذا شك فى عدالته شك فى
قبول خبره فى نفسه والمرجع فى هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شئ كاف
فى عدم حجيته ثم الذى يمكن ان يقال فى وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف
يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع فى مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم
العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة كبعض الامثلة المتقدمة فان اضافة جميع علماء البلد
او اطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافياً

اضافة ما عداه باصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلوم من عدم استحقاقه للعقاب والمذمة
عند انكشاف ترك اضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد ومن هنا يمكن ان يقال في مثال الحج المتقدم
ان العلم بالاستطاعة في اول ازمنة حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة فلو بنى الامر على تركها ونفى وجوب
الحج باصالة البراءة لزم تاخير الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص لكن الشان في
صدق هذه الدعوى واما ما استند اليه المحقق المتقدم من ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود
الشرط لا على العلم بوجوده ففيه انه مسلم ولا يجدي لان الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود المشروط
وثبوت التكليف والاصل عدمه غاية الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم
به اذ مع عدم العلم في الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفي الصورة
الاولى نشك فيه فينفى بالاصل واما الكلام في مقدار الفحص فملخصه ان حد الفحص هو اليأس عن
وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة ويختلف ذلك باختلاف الاعصار فان في زماننا هذا اذا ظن المجتهد
بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع
اهل العصر على وجه صار مأيوسا كفى ذلك منه في اجراء البراءة واما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج
وتعطيل استعلام سائر التكاليف لان انتهاء الفحص في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف
يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقايع فيجب فيها اما الاحتياط وهو يؤدي
الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه وجوازه ممنوع
لان هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسئلة نعم لو كان جميع
مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما انه اطلع على ما لم يطلع هذا امكن ان يكون
قوله حجة في حقه لكن اللازم حينئذ ان يتفحص في جميع المسائل الى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل
التكليف ثم الرجوع الى هذا المجتهد فان كان مذهبه مطابقا للبراءة كان مؤيدا لما ظنه من عدم
الدليل وان كان مذهبه مخالفا للبراءة كان شاهد عدل على وجود دليل التكليف فان لم يحتمل في
حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية او العقلية من الاخبار اخذ بقوله في وجود دليل وجعل
فتواه كروايته ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد من ان القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ ابي الحسن علي
بن بابويه عند اعواز النصوص والتقييد باعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى
التي يحتمل الخطاء في النقل بالمعنى وان احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس لم يكن دليل
على اعتباره في حقه وتعين العمل بالبراءة **تذنيب** ذكر الفاضل التوني لاصل البراءة شروطا
اخر **الاول** ان لا يكون اعمال الاصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في احد
الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر

او عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فان اعمال
الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر او الملاقي او الماء اقول توضيح الكلام في هذا المقام ان ايجاب
العمل بالاصل لثبوت حكم آخر اما باثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي كان يثبت بالاصل
براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة اصالة البراءة مستطيعا فيجب عليه الحج
فان الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال ومنه المثال الثاني فان اصالة
عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال واما لاستلزام نفي الحكم به
عقلا او شرعا او عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد او في مورد
آخر كنفي وجوب الاجتناب عن احد الانائين فان كان ايجابه للحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون
ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم وجودي
آخر لا يكون مانعا عن جريان ادلته كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة
الى رفع المانع فاذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلوة
لفقد الطهورين فلا مانع من اجراء اصالة الحل واثبات كونه واجدا للطهور فيجب عليه الصلوة
ومثاله العرفي ما اذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا فان العقلاء
يوجبون عليه الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من قبل المولى وان كان على الوجه الثاني
الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فان اريد باعمال الاصل في نفي احدهما اثبات
الآخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وان كان الاثبات لازما واقعيا
لذلك النفي فان الاحكام الظاهرية انما تثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت
الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الا ان يكون الحكم الظاهري الثابت بالاصل موضوعا للازم
الحكم الآخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين لوجوب الحج وسيجيء زيادة توضيح ذلك في باب تعارض
الاستصحابين وان اريد باعماله في احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه في الآخر
فاللازم اما اجراؤه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالي لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما وهو
المطلوب واما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام مما يضر طرحه
لزم العمل بهما كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل
بالاصل في المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البراءة بل يجري في غيره من الاصول
والادلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبر هو قدس سره عن هذا الشرط في باب الاستصحاب بعدم
المعارض واما اصالة عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا فقد عرفت انه لا مانع من استلزام جريانها الحكم
بنجاسة الملاقي فانه نظير اصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج وقد فرق بينهما المحقق القمي حيث

اعترف بانه لا مانع من اجراء البرائة في الدين ولذا استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان
اصالة عدم الكرية جمعا بينها وبين اصالة طهارة الماء ولم يعرف وجه فرق بينهما اصلا ثم ان موارد
الشك في البلوغ كرا الماء المسبوق بعدم الكرية واما المسبوق بالكرية فالشك في نقصانه من الكرية والاصل
بقاؤها فلو لم يكن مسبوقا بحال ففي الرجوع الى طهارة الماء للشك في كون ملاقاته مؤثرة في
الانفعال فالشك في رافعيتها للطهارة او الى النجاسة لان الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة
عنها بمقتضى قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال
المستلزمة لكونها مانعة عنه والشك في المانع في حكم العلم بعدمه وجهان واما اصالة عدم تقدم الكرية
على الملاقاة فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة
فاذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم باصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة لكن
هنا اصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية فيتعارضان
فلا وجه لما ذكره من الاصل وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوما
فانه يحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة
وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في
زمان يحتمل عدم وقوعه فيه وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقاة فلا يتنجس به انتهى
وفيه ان تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه
بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان الضمير المنصوب راجع الى الكر المفروض
كريته فاذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المعروض للملاقاة غير كر فهو نظير ما اذا حصلت الكرية
بنفس الملاقاة فيما اذا تمم الماء النجس كرا بطاهر والحكم فيه النجاسة الا ان ظاهر المشهور فيما نحن فيه
الحكم بالطهارة بل ادعى المرتضى قده عليه الاجماع حيث استدل بالاجماع على طهارة كر رأى فيه
النجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تتميم النجس كرا في زوال نجاسته ورده الفاضلان
وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا لاجل الشك في ثبوت التنجس لان الشك مرجعه الى الشك في كون
الملاقاة مؤثرة لوقوعها قبل الكرية او غير مؤثرة لكنه يشكل بناء على ان الملاقاة سبب للانفعال
والكرية مانعة فاذا علم بوقوع السبب في زمان ولم يعلم فيه تحقق المانع وجب الحكم بالمسبب الا ان الاكتفاء
بوجود السبب من دون احراز عدم المانع ولو بالاصل محل تأمل فتأمل **الثاني** ان لا يتضرر باعمالها
مسلم كما لو فتح انسان قفس طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فان اعمال
البرائة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه تحت قاعدة الاتلاف وعموم قوله ع لا ضرر ولا ضرار
فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة

معروض

غير

في اصل الاشتغال

غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي
بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبرائة ولو بالصلح ويرد
عليه انه ان كانت قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل كانت دليلا كسائر الادلة الاجتهادية
الحاكمة على البرائة والا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبرائة ومجرد احتمال اندراج الواقعة
في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو
الاثم والتعزير ان كان متعمدا والا فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبرائة ولو
بالصلح وبالجملة فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص ادلة الضرر كما لا وجه لما ذكره من تخصيص
مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على ان المثبت لاجزاء العبادة هو النص فان النص قد يصير مجملا
وقد لا يكون نص في المسألة فان قلنا بجريان الاصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد بين
الاقل والاكثر فلا مانع منه والا فلا مقتضى له وقد قدمنا ما عندنا في المسألة وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر
والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين في الايضاح في باب الرهن
تواتر الاخبار على نفي الضرر والضرار فلا نتعرض من الاخبار الواردة في ذلك الا لما هو اصح ما في
الباب سندا واوضحه دلالة وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصاري وهي ما رواه غير
واحد عن زرارة عن ابي جعفر ع ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار
وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا
نحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستأذن فقال لا استأذن في طريقي الى عذقي فشكاه الانصاري
الى رسول الله ص فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن
عليه اذا اردت ان تدخل فقال يا رسول الله استأذن في طريقي الى عذقي فقال رسول الله ص خل عنه
ولك عذق في مكان كذا فقال لا قال فلك اثنان فقال لا اريد فجعل ص يزيد حتى بلغ عشرة اعذق فقال
خل عنه ولك عشرة اعذق في مكان كذا فابى فقال خل عنه ولك بها عذق في الجنة فقال لا اريد فقال له
رسول الله ص انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله ص فقلعت ثم رمي
بها اليه فقال له رسول الله ص انطلق فاغرسها حيث شئت الخبر وفي رواية اخرى موثقة ان سمرة بن جندب
كان له عذق في حائط رجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وفي آخرها قال رسول الله ص
للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار الخبر واما معنى اللفظين فقال في الصحاح
الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرار المضارة وعن النهاية الاثيرية
في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع ضره يضره ضرا وضرارا واضر به
يضره اضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل اخاه بان ينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر

عنوالاصلى

أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه الضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر
ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به والضرار أن تضره
من غير أن تنتفع وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد انتهى وعن المصباح ضره يضره من باب قتل إذا فعل
به مكروها وأضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الأعيان
وضاره يضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى وفي القاموس الضر ضد النفع وضاره يضاره ضرارا ثم قال و
الضرر سوء الحال ثم قال والضرار الضيق انتهى إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن المعنى بعد تعذر إرادة
الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا كان
أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر وكذلك لزوم البيع
من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمن كثير وكذلك سلطنة المالك
على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري وكذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور
إذا توقف أخذ الحق عليه ومنه براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخل من الضرر إذ كما أن تشريع حكم
يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب أن يكون الحكم المشروع
في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث إلا أنه قد ينافي هذا قوله لا ضرار بناء على
أن معنى الضرار المجازاة على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين لأن فعل الأول
منهما ضرر قد نفي بالفقرة الأولى فالضرار المنفي بالفقرة الثانية إنما يحصل بفعل الثاني وكأن
من فسره بالجزاء على الضرر أخذه من هذا المعنى لا على أنه معنى مستقل ويحتمل أن يراد من النفي النهي
عن ضرر النفس والغير ابتداء أو مجازاة لكن لا بد أن يراد بالنهي زائدا على التحريم الفساد وعدم المضي
للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء
في الشروط والعقود فكل إضرار بالنفس والغير محرم غير ماض على من أضره وهذا المعنى قريب من الأول
بل راجع إليه والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء
هو المعنى الأول ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري
كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع إلى
حكام الجور وغير ذلك وما يظهر من غير واحد من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه
القاعدة ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب وإما بالأصول كالبراءة في مقام التكليف وغيرها في غيره
فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها من أدلة رفع الحرج ورفع الخطاء والنسيان ونفي السهو على
كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شيء ونحوها مع أن وقوعها في مقام
الامتنان يكفي في تقدمها على العمومات والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي

متعرضا لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم الشيء أو نفيه عنه فالأول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب
أو بشهادة العدلين فإنه حاكم على ما دل على أنه لا صلاة إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما ثبت
من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة إلا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة والثاني مثل
الأمثلة المذكورة وأما المتعارضان فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص
وإنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر
في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر وليس في مدلوله
اللفظي تعرض لبيان المراد منه ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة لأن قرينيته بحكم العقل بضميمة
المرجح أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الآخر فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له بل هو متعين
للقرينية بمدلوله وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحاب إن شاء الله ثم إنه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية و
ورودها في مقام الامتنان نظير أدلة نفي الحرج والإكراه أن مصلحة الحكم الضرري المجعول بالأدلة العامة
لا تصلح أن تكون تداركا للضرر حتى يقال إن الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر وإن الضرر
المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي بل ليس ضررا توضيح الفساد أن هذه القاعدة تدل على عدم جعل
الأحكام الضررية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر نعم لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم
مجال وقد يدفع بأن العمومات الجاعلة للأحكام إنما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد
الضرر وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورده فإن الأمر بالحج والصلوة مثلا يدل على
عوض ولو مع عدم الضرر ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم
لأنه إذا سلم عموم الأمر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد مع أنه يكفي
حينئذ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله أفضل الأعمال أحمزها وما اشتهر في الألسن وارتكز في
العقول من أن الأجر على قدر المشقة فالتحقيق في دفع التوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود
في مقام الامتنان ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا
أو دلالة إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي
كما لا يخفى على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم بل لو بني على العمل بعموم هذه
القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في
مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث
يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وإن كان
في كفايته نظر بناء على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك
غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى واستدلال العلماء لا يصلح معينا خصوصا لهذا

المعنى واسند لا الى العلماء الا صلح معينا خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافى لمقام الامتنان وضرب القاعدة
الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج ان سلمت كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام
انما خرجت بعنوان واحد جامع لافراد هى اكثر من الباقى كما اذا قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار
العدالة خصوصا اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير
من العمومات مع خروج اكثر افرادها كما فى قوله ع المؤمنون عند شروطهم وقوله تعالى اوفوا بالعقود
بناء على ارادة العهود كما فى الصحيح ثم انه يشكل الامر من حيث ان ظاهرهم من الضرر المنفى الضرر النوعى
لا الشخصى فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره
فى خصوص مقام كما اذا لم يوجد راغب فى المبيع وكان بقاؤه ضررا على البايع لكونه فى معرض الاباق
او التلف او الغصب وكما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له نفع وبالجملة فالضرر
عندهم فى بعض الاحكام حكمة لا يعتبر اطرادها وفى بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع ان ظاهر
الرواية اعتبار الضرر الشخصى الا ان يستظهر منها انتفاء الحكم رأسا اذا كان موجبا للضرر غالبا
وان لم يوجبه دائما كما قد يدعى نظير ذلك فى ادلة نفى الحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك
الغير باخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار او شفعة ضرر ايضا صار الامر اشكل الا ان يقال ان الضرر
اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل ثم انه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى
شخص واحد او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر كما انه اذا اكره على الولاية
من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس فانه يرجع الى قاعدة نفى الحرج لان الزام الشخص بتحمل
الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج وقد ذكرنا توضيح ذلك فى مسئلة التولى من قبل الجائر من كتاب
المكاسب ومثله اذا كان تصرف المالك فى ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه يرجع
الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ولو عد مطلق حجره عن التصرف فى ملكه ضررا لم يعتبر فى ترجيح
المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع الى عموم التسلط ويمكن الرجوع الى قاعدة نفى الحرج
لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لحكومته ابتداء على نفى الضرر واما لتعارضهما
والرجوع الى الاصول ولعل هذا او بعضه منشأ اطلاق جماعة وتصريح اخرين بجواز تصرف
المالك فى ملكه وان تضرر الجار بان يبنى داره مدبغة او حماما او بيت القصارة او الحدادة
بل حكى عن الشيخ والحلبى وابن زهرة دعوى الوفاق عليه ولعله ايضا منشأ ما فى كره من الفرق بين
تصرف الانسان فى الشارع المباح باخراج روشن او جناح وبين تصرفه فى ملكه حيث اعتبر فى
الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثانى فان المنع من التصرف فى المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع
نعم ناقش فى ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بانه المعروف بين الاصحاب بمعارضة عموم التسلط لعموم

نفى الضرر قال فى الكفاية ويشكل جواز ذلك فيما اذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما اذا حفر فى ملكه بالوعة
ففسد بها بئر الغير او جعل حانوته فى صف العطارين حانوت حداد او جعل داره مدبغة او مطبخة
انتهى واعترض عليه تبعا للرياض بما حاصله انه لا معنى للتامل بعد اطباق الاصحاب عليه نقلا وتحصيلا
والخبر المعمول عليه بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها
وعدم تكافؤها لتلك الادلة محمولة على ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار بل فيها كخبر سمرة ايماء الى
ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للاصل والاجماع
انتهى ثم فصل المعترض بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب
نفع او دفع ضرر فلا ريب فى انه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال النبى ص انك رجل
مضار واما اذا ترتب عليه نفع او دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير فانه جائز قطعا وعليه بنوا
جواز رفع الجدار على سطح الجار واما اذا كان ضرر الجار كثيرا يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة
وعليه بنوا كراهية التولى من قبل الجائر لدفع ضرر واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة
لنفع يصيبه فانه لا يجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار فى مثل ذلك وعليه بنى عليه جماعة
كالفاضل فى التحرير والشهيد فى اللمعة الضمان اذا اجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدى الى
الغير واما اذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كك فانه يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره او
اخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال والحاصل ان اخبار الاضرار فيما
يعد اضرارا معتدا به عرفا والحال انه لا ضرر بذلك على المضر لان الضرر لا يزال بالضرر انتهى
اقول الاوفق بالقواعد تقديم المالك لان الحجر على المالك عن التصرف فى ماله ضرر يعارض
ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفى الحرج نعم فى الصورة الاولى التى يقصد
المالك مجرد الاضرار من غير غرض فى التصرف يعتد به لا يعد فواته ضررا والظ عدم الفرق
بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير او اقل اما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر
كما سيجئ واما لحكومة نفى الحرج على نفى الضرر فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لاجل دفع
الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج وضيق ولذا اتفقوا على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير
بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير هذا كله فى تعارض
ضرر المالك وضرر الغير واما فى غير ذلك فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر او بعد
الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية من كره وبعض
بعض مواضع الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ما عن
المشهور من انه لو ادخلت الدابة رأسها فى قدر فان كان لاحدهما تفريط فعليه الضمان والا بان الكسر لمصلحة فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب

راسها في القدر بغير تفريط من احد المالكين كسرت القدر و تضمن قيمته صاحب الدابة معللا بان
الكسر لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه
بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته وبعبارة اخرى
تلف احد العينين وتبدلها بالقيمة اهون من تلف الاخرى وح فلا يبقى مجال للاعتراض على
تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك من انه قد يكون المصلحة لصاحب القدر
فقط و قد يكون المصلحة مشتركة بينهما وكذا حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت في دار
لا يخرج الا بهدمها معللا بانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم اهون
من تدارك الدابة

المقام الثاني في الاستصحاب

وهو لغة اخذ الشيء مصاحبا ومنه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة وعند الاصوليين
عرف بتعاريف اسدها واخصرها ابقاء ما كان والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء ودخل الوصف في الموضوع
مشعر بعلية الحكم فعلة الابقاء هو انه كان فيخرج ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله والى ما ذكرنا يرجع
تعريفه في الزبدة بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول بل نسبه شارح
الدروس الى القوم فقال ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه
وازيف التعاريف تعريفه بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق
اذ لا يخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب الحال محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت
اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب انتهى ويمكن توجيه
التعريف المذكور بان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة وليس الدليل الا ما افاد العلم او الظن بالحكم و
المفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس الا كونه يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق
فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات الا بما ذكره قده لكن فيه ان الاستصحاب كما صرح به هو
قده في اول كتابه ان اخذ من العقل كان داخلا في الدليل العقلي وان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة وعلى كل
تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لان دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وليس هنا الا حكم العقل
ببقاء ما كان على ما كان والماخوذ من السنة ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشيء معلوما سابقا
مشكوكا فيه لا ينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين نعم ذكر شارح المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم
الفلاني قد كان ولم يظن عدمه ٢ المقدمتين فوافقه في ذلك فقال الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت
في وقت وحال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان و
لم يعلم عدمه وكلما كان كذلك فهو باق انتهى ولا ثمرة مهمة في ذلك **بقي الكلام في امور الاول**
ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الظاهرية

٢ وعلله نفسه ولذا صرح في المكاسب عن غاية المامول بان استصحاب

٢ وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور وان جعل خصوص الكبرى انطبق على المشهور وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع

للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البرائة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار
واما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما
وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه في الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم
لكن ظ كلمات الاكثر كالشيخ والسيد والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكما عقليا ولذا لم
يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار نعم ذكر في العدة انتصارا للقائل بحجيته ما روي عن النبي صلعم
من ان الشيطان ينفخ بين اليتي المصلي فلا ينصرف احدكم الا بعد ان يسمع صوتا او يجد ريحا ومن العجب
انه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث
الاربعمائة من ابواب العلوم واول من تمسك بهذه الاخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكي عنه
في العقد الطهماسبي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تاخر عنهم نعم ربما يظهر من
الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة ماء المتغير بعد زوال التغير من قبل
نفسه بنقض اليقين باليقين وظاهر العبارة ظاهرة في انها ماخوذة من الاخبار **الثاني**
ان عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب افادة الظن من الادلة العقلية كما فعله غير واحد منهم
باعتبار انه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي بواسطة الخطاب الشارع فنقول ان الحكم الشرعي
الفلاني ثبت سابقا ولم يعلم ارتفاعه وكلما كان كذلك فهو باق فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية فهو
كالقياس والاستحسان والاستقراء نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة **الثالث**
ان مسئلة الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقلية مسئلة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء
دليلا على الحكم الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي قده في
القوانين وحاشيته من ان مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا
لا عن دليلية الدليل وعلى ما ذكره قده فيكون مسئلة الاستصحاب كمسائل حجية الادلة الظنية كظاهر الكتاب
وخبر الواحد ونحوهما من المبادي التصديقية للمسائل الاصولية وحيث لم يتبين في علم اخر احتيج
الى بيانها في نفس العلم كاكثر المبادي التصورية نعم ذكر بعضهم ان موضوع الاصول ذوات الادلة
من حيث يبحث عن دليليتها او عما يعرض لها بعد الدليلية ولعله موافق لتعريف الاصول بانه العلم
بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها اما على القول بكونه من الاصول
العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب ح قاعدة مستفادة من السنة وليس
التكلم فيه تكلما في احوال السنة بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة والمسئلة
الاصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وهي
المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة

الثابتة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسئلة اصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج مسئلة الاصولية اشباهها تحت ادلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجراءها في موردها مخصوص بصورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهي مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد وهذا من خواص المسئلة الاصولية فان المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولا حظ لغيره فيها فان قلت ان اختصاص هذه المسئلة بالمجتهد لاجل ان موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص الا للمجتهد والا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب اثارها مشترك بين المجتهد والمقلد قلت جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب اثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية والا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده وجعل قولهم عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك دليلا على الدليل نظير اية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد حيث قال ان استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل الى ان قال واخر كلامه سيأتي نقله وليس عموم قولهم عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم اية النبأ بالقياس الى احاد الاخبار المعتبرة انتهى اقول معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقا وهل هذا الا نفس الحكم الشرعي وهل الدليل عليه الا قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي واما الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا اشكال في كونه حكما فرعيا سواء كان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول نظير التكلم في اعتبار سائر الامارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك

الرابع

ان المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهر هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة

السابقة واما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية مع عدم اعتبار ان يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك بادنى تتبع في احكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات نعم ذكر شيخنا البهائي قده في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحا كما اذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ويظهر من شارح الدروس ارتضائه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسئلة على ان ما ثبت بحصوله في وقت ولم يعلم او يظن طرو مزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على الروايات مؤيدة باصالة البراءة في بعض الموارد وهي تشمل الشك والظن معا فاخراج الظن منها مما لا وجه له اصلا انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قده في الذكرى حيث ذكر ان قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى كلامه ومراده من الشك مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه ان المناط في اعتبار الاستصحاب من باب اخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن ايضا فتأمل

الخامس

ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ان الاستصحاب يتقوم بامرين احدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده ام لا نعم لا بد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم او الظن المعتبر واما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان اخر فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وان توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض فيه كما سننبه عليه والثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازا ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات اليه اما لو لم يلتفت فلا استصحاب وان فرض شك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلوته لسبق الامر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل نعم لو غفل عن ذلك بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثا حال

الصلوة او منافيها جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها ثم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم

السادس في تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان الخلاف في مسئلة الاستصحاب في كلها او في بعضها فنقول ان له تقسيما باعتبار المستصحب واخر باعتبار الدليل الدال عليه وثالثا باعتبار الشك الماخوذ فيه اما بالاعتبار الاول فمن وجوه احدها من حيث ان المستصحب قد يكون امرا وجوديا كوجوب شيء او طهارته او رطوبة ثوب او نحو ذلك وقد يكون عدميا وهو على قسمين احدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبراءة الاصلية واصالة النفي والثاني غيره كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدث موجب الوضوء والغسل ونحو ذلك ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع واما العدمي فقد مال الاستاد قده الى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الاجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك وببنائهم هذه المسئلة على كفاية العلة المحدثة للابقاء اقول ما استظهره قده لا يخ عن خفاء اما دعوى الاجماع فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمر بك من تصريح كثير بخلافه وان كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب انما هو في الاثبات دون النفي الاصلي واما سيرة العلماء فقد استقرت في باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كليهما قال الوحيد البهبهاني في رسالة الاستصحابية بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مط عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل عن بعض اخر ما هذا لفظه لكن الذي نجد من الجميع حتى من المنكرين مط انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع انتهى وح فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الالفاظ على خروج العدميات واما استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر في الاختصاص بالوجودي ففيه انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الاتية بالعدمي وبانه يقتضي ان يكون النزاع مختصا بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع ويمكن توجيهه ايضا بان الغرض الاصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من ادلة الاحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي مع انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب في العدمي بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذا لم يحتج في بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى نعم ظاهر عنوانهم للمسئلة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر في الاختصاص بالوجودي الا ان الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الادلة الشرعية للاحكام ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر

باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسئلة باستصحاب الحال في الوجودي والا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية وممن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم عنه بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب واصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينة النافي لاعتضاده بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما في المنية بانه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لا يندفع الا بالاستصحاب وممن انكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الاكثر لنجاسة الجلد المطروح وبالجملة فالظاهر ان التتبع يشهد بان العدميات ليست خارجة عن محل النزاع بل سيجيء عند بيان ادلة الاقوال ان القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن موجود بين العلماء لا يخ عن اشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه اذ ما من استصحاب وجودي الا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به الظن ببقاء المستصحب الوجودي فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحاب الوجودية وانتظر لتمام الكلام ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في ان النافي يحتاج الى دليل ام لا فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعينا نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفي المسمى بالبراءة الاصلية فان المصرح به في كلام جماعة كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد الاطباق على العمل عليه وكاستصحاب عدم النسخ فان المصرح به في كلام غير واحد كالمحدث الاسترابادي والمحدث البحراني عدم الخلاف فيه بل مال الاول الى كونه من ضروريات الدين والحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة اخرى يوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان او عدم الدليل دليل العدم او ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره او عمومه او اطلاقه او غير ذلك وهذا لا ارتباط له باعتبار الاستصحاب ثم انا لم نجد في اصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية

الثاني ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة والوضع الاول عند الشك في حدوث النقل او في تاريخه ثم الظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين نعم نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول

الاعتراف بالثانية تسلك اخر العكس كما هما الفاضل القمي في القوانين وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد
من الحكم الشرعي وغيره فنقول الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شانه ان يؤخذ من الشارع
كطهارة من خرج منه المذي او نجاسته ما زال تغيره بنفسه واخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئي الخاص
في الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فان الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته
ليس وظيفة للشارع نعم وظيفته اثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها وعلى
الاطلاق الاول جرى الاخباريون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب في نفس احكام الله تعالى وجعله
الاسترابادي من اغلاط من تاخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته
وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه في الامور الخارجية وصرح المحدث الحر العاملي
بان اخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على اعتباره في موضوعاته
ومتعلقاته والاصل في ذلك عندهم ان الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها الا الاحتياط دون
البراءة او الاستصحاب فانهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع وعلى الاطلاق الثاني جرى بعض
اخر قال المحقق الخوانساري في مسئلة الاستنجاء بالاحجار وينقسم الاستصحاب الى قسمين باعتبار انقسام الحكم
الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب والبدن وللثاني برطوبته ثم قال فذهب
بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى اذا عرفت ما ذكرنا ظهر
ان عد القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس
على ما ينبغي لان المراد بالحكم الشرعي ان كان هو الحكم الكلي الذي انكره الاخباريون فليس هنا
من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره فان ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره
السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالاطلاق الثاني الذي هو اعم من الاول وان اريد بالحكم
الشرعي الاطلاق الثاني الاعم فلم يقل احد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي لان
الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الاحكام الجزئية ثم ان المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين
في هذا التقسيم ثلثة الاول اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا جزئيا كان كنجاسة الثوب او كليا كنجاسة
الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري الثاني اعتباره فيما عدا الحكم
الشرعي الكلي وان كان حكما جزئيا وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين الثالث
اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد
شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس و
المشتبه الوجه **الثالث** من حيث ان المستصحب قد يكون حكما تكليفيا وقد يكون وضعيا
شرعيا كالاسباب والشروط والموانع وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية

بين

بين التكليفي وغيره بالانكار في الاول دون الثاني وانما لم ندرج هذا التفصيل في التقسيم الثاني
مع انه تقسيم لاحد قسميه لان ظ كلام المفصل المذكور وان كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي
والوضعي الا ان اخر كلامه ظاهر في اجراء الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع دون السببية
والشرطية والمانعية وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لادلة الاقوال **واما** بالاعتبار
الثالث فمن وجوه ايضا **احدها** من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون غيره وقد فصل — هو الاجماع و اما ان يكون ع
بين هذين القسمين الغزالي فانكر الاستصحاب في الاول وربما يظهر من صاحب الحدائق فيما حكي عنه
في الدرر النجفية ان محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الاجماع وسياتي تفصيل ذلك
عند نقل ادلة الاقوال ان شاء الله **الثاني** من حيث انه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي
ولم اجد من فصل بينهما الا ان في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي وهو الحكم العقلي المتوصل
به الى حكم شرعي تاملا نظرا الى ان الاحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم والشك
في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وان يرجع الى الشك في موضوع الحكم لان الجهات المقتضية للحكم العقلي
بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع فالشك في حكم العقل حتى لاجل وجود
الرافع لا يكون الا للشك في موضوعه والموضوع لا بد ان يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب
كما سيجيء ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع وبين ان يكون
لاجل الشك في استعداد الحكم لان ارتفاع الحكم العقلي لا يكون الا بارتفاع موضوعه فيرجع الامر
بالاخرة الى تبدل العنوان الا ترى ان العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع الى ان الضار من
حيث انه ضار حرام ومعلوم ان هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم
بتحققه سابقا لان قولنا المضر قبيح حكم دائمي لا يحتمل ارتفاعه ابدا ولا ينفع في اثبات
القبح عند الشك في بقاء الضرر ولا يجوز ان يقال ان هذا الصدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه لان
الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضر والحكم له مقطوع البقاء وهذا بخلاف
الاحكام الشرعية فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما ولا يعلم ان المناط الحقيقي فيه باق
في زمان الشك او مرتفع اما من جهة جهل المناط او من جهة الجهل ببقائه مع معرفته فيستصحب الحكم
الشرعي فان قلت على القول بكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فما هو مناط الحكم
وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بحرمته اذ المفروض
بقاعدة التطابق ان مناط الحرمة وموضوعها هو بعينه موضوع القبح ومناطه قلت هذا مسلم
لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الان اللاحق لا من حيث
جريان اخبار الاستصحاب وعدمه فانه تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف فاذا

حم

حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم ان المناط الحقيقي واقعا الذي هو عنوان الموضوع في حكم العقل باق هنا ام لا فيصدق هنا ان الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الادلة الشرعية كان موجودا سابقا ويشك في بقائه ويجري فيه اخبار الاستصحاب نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع ومما ذكرنا يظهر ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام العقلية ولا في الاحكام الشرعية المستندة اليها سواء كانت وجودية ام عدمية اذا كان العدم مستندا الى القضية العقلية كعدم وجوب الصلوة مع السورة على ناسيها فانه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر عن بعض من مال الى الحكم بالاجزاء في هذه الصورة وامثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه واما اذا لم يكن العدم مستندا الى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضي وان كان القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها وهو عدم التكليف لا الحال المستندة الى العقل حتى يقال ان مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف غير المميز او المعدوم ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للاعتراض على القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة بان الثابت بالعقل قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا فلا وجه للتخصيص وذلك لما عرفت من ان الحال المستند الى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيها الاستصحاب وجوديا كان او عدميا وما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها مما تقدم **الثالث** ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع او غاية واما ان لا يدل وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فانكر الحجية في الثاني واعترفا بها في الاول مطلقا كما يظهر من المعارج او بشرط كون الشك في وجود الغاية كما يأتي من شارح الدروس ويظهر من بعضهم تبعا لصاحب المعالم ان قول المحقق موافق للمنكرين لان محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم في الان اللاحق لولا الشك في الرافع وهو غير بعيد بالنظر الى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم حيث ان المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الاول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع الا ان الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم مثل انكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي وغير ذلك مما يظهر للمتأمل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقق فما ذكره في المعارج اخيرا ليس رجوعا عما ذكره اولا بل لعله بيان لورود تلك الادلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب فيها

لا تقتضي اعتباره ازيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا ويشك في رافعه **واما** باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه ايضا **احدها** من جهة ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجي مثل الشك في حدوث البول او كون الحادث بولا او وذيا ويسمى بالشبهة في الموضوع سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا كالطهارة في المثالين ام موضوعا كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الاصلي وشبه ذلك وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك والظاهر دخول القسمين في محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب بقاء زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب ويحكى عن الاخباريين اختصاص الخلاف بالثاني وهو الذي صرح به المحدث البحراني ويظهر من كلام المحدث الاسترابادي حيث قال في فوائده اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا الى ان يجيء نبي بنسخه الثانية انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهرا او نجسا وكون الليل او النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا مزيلا لنقض تلك الاشياء ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول القصار او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجودا او منعا الا ان الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضوعية فكانه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعني الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية واصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكي عنه في الفوائد انه قال في جملة كلام له ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم الموضوع الى موضوع اخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى **الثاني** من حيث ان الشك بالمعنى الاعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع ولا اشكال في دخول الاولين في محل النزاع واما الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان

ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في حجيته لافادة الظن وعدمها فالعكس
افادته انتهى والتحقيق ان محل الخلاف ان كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري عم صورة
الظن الغير المعتبر بالخلاف وان كان من باب افادة الظن كما صرح به شارح المختصر فان كان من باب الظن الشخصي
كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في حبل المتين وبعض من تاخر عنه كان محل الخلاف في غير صورة
الظن بالخلاف اذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وان كان من باب افادة نوعه الظن لو خلي وطبعه وان عرض
لبعض افراده ما يسقطه عن افادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف ايضا ويمكن ان يحمل كلام العضدي
على ارادة ان الاستصحاب من شانه بالنوع ان يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف وسيجيء زيادة توضيح
لذلك ان شاء الله **الثالث** من حيث ان الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك
من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول
وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء وهذا على اقسام لان الشك اما في وجود الرافع
كالشك في حدوث البول واما ان يكون في رافعية الموجود اما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود
رافعا وبين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلوة المكلف بها قبل العصر
يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة واما للجهل بصفة الموجود من كونه رافعا كالمذي او مصداقا
لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي او مجهول المفهوم ولا اشكال في كون ما عدا الشك
في وجود الرافع محلا للخلاف وان كان ظاهر استدلال بعض المثبتين بان المقتضي للحكم الاول موجود الى
اخره يوهم الخلاف واما هو فالظاهر ايضا وقوع الخلاف فيه كما يظهر من انكار السبزواري للاستصحاب في البلد
المبني على ما حل المحجور فيه الغائب عن النظر وان الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي اولى لاعتضادها
بالاستصحاب وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر
في الاول وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته فينكر الثاني مطلقا او اذا لم يكن
الشك في المصداق الخارجي **هذه** جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب والمتحصل منها في بادي النظر
احد عشر قولا الاول القول بالحجية مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث التفصيل بين العدمي والوجودي
الرابع التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا فلا يعتبر في الاول الخامس التفصيل
بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ السادس التفصيل بين الحكم الجزئي
وغيره فلا يعتبر في غير الاول السابع التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط و
الموانع والاحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجري في الاول دون الثاني
الثامن التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول التاسع التفصيل بين كون المستصحب مما
ثبت بدليله او من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني

كما هو ظاهر المعارج العاشر هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري
فيما سيجيء من كلامه الحادي عشر زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي كما هو
ظاهر ما سيجيء من المحقق الخونساري ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسئلة في الاصول
والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان او ازيد في المسئلة الا ان صرف
الوقت في هذا مما لا ينبغي **والاقوى** هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق فان المحكي عنه في
المعارج انه قال اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم
ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد قده انه يحكم ببقائه
وهو المختار وقال المرتضى قده لا يحكم ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة ثم احتج للحجية بوجوه منها
ان المقتضي للحكم الاول موجود ثم ذكر ادلة المانعين واجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في دليل
ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال
حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي
هو العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل
نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني امرا اخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى ويظهر
من صاحب المعالم اختياره حيث جعل هذا القول من المحقق نفيا لحجية الاستصحاب فيظهر ان الاستصحاب المختلف
فيه غيره لنا على ذلك وجوه **الاول** ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه فمنها ما عن المبادي حيث قال
الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله ام لا وجب الحكم
ببقائه على ما كان اولا ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى
ومراده وان كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب بناء على ما ادعاه من ان الوجه في الاجماع على
الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مطلقا لكنه ممنوع لعدم الملازمة كما سيجيء
ونظير هذا ما عن النهاية من ان الفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول
شيء وشككنا في حدوث المزيل له اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على
حدوث الحادث ومنها تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بان ما ذكره المحقق اخيرا في المعارج راجع الى
قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب فان هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد
النزاع وكونه موضوع وفاق الا ان في صحة هذه الشهادة نظرا لان ما مثل في المعارج من الشك

في الراضعة من مثال النكاح مع بينه مما انكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين فان الطهارة كالنكاح في ان سببها مقتض لتحققها دائما الى ان يثبت الرافع **الثاني** انا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من اول الفقه الى اخره موردا الا وحكم الشارع فيه بالبقاء الا مع امارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فان الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة والا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول او المني في المخرج فرجح هذا الظاهر على الاصل كما في غسالة الحمام عند بعض والبناء على الصحة المستند الى ظهور فعل المسلم والانصاف ان هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع وهو اولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض انه المستند في حجية شهادة العدلين على الاطلاق **الثالث** الاخبار المستفيضة **منها** صحيحة زرارة ولا يضرها الاضمار قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر وتقريب الاستدلال ان جواب الشرط في قوله عليه السلام والا فانه على يقين محذوف قامت العلة مقامه لدلالته عليه وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف واقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القران وغيره مثل قوله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى وان تكفروا فان الله غني عنكم ومن كفر فان ربي غني كريم ومن كفر فان الله غني عن العالمين وان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وان يسرق فقد سرق اخ له من قبل وان يكذبوك فقد كذبت الى غير ذلك فمعنى الرواية ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه في السابق وبعد اهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام ولا تنقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة هذا ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس اذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة الى الصغرى ولا ينقض اليقين الا باليقين بالحدث واللام وان كان ظاهرا في الجنس الا ان سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ مع احتمال ان لا يكون قوله فانه على يقين علة قائمة مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله ولا تنقض وقوله فانه على يقين توطئة له والمعنى انه ان لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزلة الكبرى فيصير عموم اليقين وارادة الجنس منه اوهن لكن الانصاف ان الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصا بضميمة الاخبار الاخر الاتية المتضمنة لعدم

بالوضوء بالشك فيصير قاعدة كلية في باب الوضوء وانه لا ينقض اليقين صح

نقض

نقض اليقين بالشك وربما يورد على ارادة العموم من اليقين ان النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي وفيه ان العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظة النفي كما في لا رجل في الدار لا في حيزه كما في لم اخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستغراق الافراد كان الظاهر بقرينة المقام والتعليل وقوله ابدا هو ارادة عموم النفي لا نفي العموم وقد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن والمهم في هذا الاستدلال اثبات ارادة الجنس من اليقين **ومنها** صحيحة اخرى لزرارة مضمرة ايضا قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السلام تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا فصليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك والتقريب كما تقدم في الصحيحة الاولى وارادة الجنس من اليقين لعله اظهر هنا واما فقه الحديث فبيانه ان مورد الاستدلال يحتمل وجهين احدهما ان يكون مورد السؤال فيه ان راى بعد الصلوة النجاسة يعلم انها هي التي خفيت عليه قبل الصلوة وح فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة والشك حين ارادة الدخول في الصلوة لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك انما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها وان الامتناع عن الدخول فيها نقض لاثار تلك الطهارة المتيقنة بالشك بل هو نقض باليقين بناء على ان من اثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلوة ولو بعدها وجوب اعادتها وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الامر الظاهري للاجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة وكاشفة عنها وفيه ان ظاهر قوله فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضا كما ان ظاهر قوله عليه السلام في الصحيحة لا ينقض بالشك ابدا عدم ايجاب اعادة الوضوء فافهم فانه لا يخلو عن دقة ودعوى ان من اثار الطهارة السابقة اجزاء الصلوة معها وعدم وجوب الاعادة لها فوجوب الاعادة نقض لاثار الطهارة السابقة مدفوعة بان الصحة الواقعية وعدم الاعادة للصلوة مع الطهارة المتحققة سابقا من الاثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولية عدم الاجزاء فيها مع انه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلوة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك وتعيد اذا

فشككت وليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك صح

شككت

شككت في موضع منه ثم رأيته الا ان يحمل هذه الفقرة كما استظهره شارح الوافية على ما لو علم الاصابة
وشك في موضعها ولم يغسلها نسيانا وهو مخالف لظاهر الكلام وظاهر قوله بعد ذلك وان لم تشك ثم رأيته الخ
والثاني ان يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلوة مع احتمال وقوعها ما بعدها فالمراد انه ليس
ينبغي ان ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلوة وهذا الوجه سالم عما يرد على الاول
الا انه خلاف ظاهر السؤال نعم مورد قوله عليه السلام اخيرا فليس ينبغي لك الخ هو الشك في وقوعها اول الصلوة
او حين الرؤية ويكون المراد من قطع الصلوة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا
ابطالها ثم البناء عليها الذي هو خلاف الاجماع لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخير الوقوع
يأبى عن حمل اللام على الجنس فافهم **ومنها** صحيحة ثالثة لزرارة واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع
وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في
اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك
في حال من الحالات وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وفيه تامل
لانه ان كان المراد بقوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة
المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب وموافق
لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الاولى وهي قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهرها
بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعني صلوة الاحتياط فتعين ان يكون المراد به
القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما
باليقين الوارد في الموثقة الاتية على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في اخبار
الاحتياط ان كنت قد نقصت فكذا وان كنت قد اتممت فكذا هو اليقين بالبراءة فيكون المراد
وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك
ما يحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل منها
قوله عليه السلام في الموثقة الاتية اذا شككت فابن على اليقين فهذه الاخبار الامرة بالبناء على اليقين
وعدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط
ولهذا ذكر في غير واحد من الاخبار ما يدل على ان هذا العمل محرز للواقع مثل قوله عليه السلام الا اعلمك شيئا
اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء وقد تصدى جماعة تبعا للسيد المرتضى
لبيان ان هذا العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الاقل ومبالغة
الامام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتنا بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين
الاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل

ص
صح
الحديث فلته من لم
يدر في اربع هو ام في ثنتين
قال يركع ركعتين واربع
سجدات وهو قائم بفاتحة
الكتاب ويتشهد ولا
شيء عليه الى
اخره
٧ وقد احرز الثنتين

وضم الركعة المشكوكة ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الاقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر
يتعين حملها بها على التقية وهو مخالف للاصل ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة
المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في
نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الابي عن
الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الاكثر الى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء
على الاقل واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك
بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة
والرابعة وقوله لا يدخل الشك في اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها
الى اليقين اعني القدر المتيقن من الصلوة بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة ففيه من المخالفة لظاهر
الفقرات الست او السبع ما لا يخفى على المتامل فان مقتضى التدبر في الخبر احد معنيين اما الحمل على التقية
وقد عرفت مخالفته للاصول والظواهر واما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الاحوط
وهذا الوجه وان كان بعيدا في نفسه لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا اقل
من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصا على مثل هذه القاعدة واضعف
من هذا دعوى ان حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلوة بالعمل على الاكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلوة
على ما هو فتوى الخاصة وصريح اخبارهم الاخر لا ينافي ارادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين
السابق في الموارد الاخر وسيظهر اندفاعها بما سيجيء في الاخبار الاتية من عدم امكان الجمع بين هذين
المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه ومما ذكرنا يظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار
عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم فان جعل البناء على الاقل ينافي ما
جعله الشارع اصلا في غير واحد من الاخبار مثل قوله عليه السلام اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن
على الاكثر وقوله عليه السلام فيما تقدم الا اعلمك شيئا الى اخر ما تقدم فالوجه فيه اما الحمل على التقية واما ما ذكره
بعض الاصحاب في معنى الرواية بارادة البناء على الاكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لاجل الصلوة على
تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء نعم يمكن ان يقال بعد الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك
الصلوة فضلا عن الشك في ركعاتها فهو اصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قادح لكن يرد
عليه عدم الدلالة على ارادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو اضعف
دلالة من الرواية الاتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها لارادة ايجاب العمل بالاحتياط فافهم
ومنها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين صلوات الله
وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي رواية اخرى عنه عليه السلام من كان

على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك عدها المجلسي في البحار في سلك
الاخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية اقول لا يخفى ان الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض احدهما
الاخر بل لا بد من اختلافهما اما في زمان نفس الوصفين كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك
يوم السبت بعدالة زيد ٢ يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت وهذا هو الاستصحاب
وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلا عن تاخر الاول عن الثاني وحيث ان
صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة الاولى
وحاصلها عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء ويؤيده ان النقض حينئذ محمول على حقيقته
لانه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع
اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين وهذا ليس نقضا لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجردا عن
التقييد بالزمان الاول وبالجملة فمن تامل في الرواية واغمض عن ذكر بعض لها في ادلة الاستصحاب جزم بما ذكرنا
في معنى الرواية ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع امكن تقييدها بعدم نقض اليقين
السابق بالنسبة الى الاعمال التي رتبها حال اليقين به كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص والعمل
بفتواه او شهادته او تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق واخراج صورة تذكره والتفطن
لفساده وعدم قابليته لافادة القطع اللهم الا ان يقال بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفا لليقين
ان الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان فان قول القائل كنت متيقنا امس بعدالة زيد ظاهر
في ارادة اصل العدالة ٧ المقيدة بالزمان الماضي وان كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه ٧ لا العدالة
التقييد فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد ظاهرا في تحقق
اصل العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم فالانصاف ان قوله عليه السلام فان الشك لا ينقض اليقين
بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهره مساوقته لها ويبعد حمله على المعنى الذي
ذكرناه لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف العلامة له في الخلاصة وان ضعف ذلك بعض باستناده الى
تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه فتامل **ومنها** مكاتبة علي بن محمد القاساني قال كتبت
اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية
وافطر للرؤية فان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال على [illegible]
لا يدخله الشك لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك اي مزاحما به والانصاف ان
هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا ان سندها غير سليم **هذه** جملة ما وقفت عليه
من الاخبار المستدل بها للاستصحاب وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها فلعل الاستدلال
بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد وربما يؤيد ذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة مثل رواية عبد الله

٢ واما في زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة

بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير قال فهل علي ان اغسله فقال
لا لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم
وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم
بسبق الطهارة اذ الحكم في القاعدة مستند الى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة
دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع ومثل قوله عليه السلام في
موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بناء على انه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء الى ان يعلم
حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت الى ان يعلم عدمها فالغاية وهي العلم بالقذارة
على الاول غاية للطهارة ورافعة لاستمرارها فكل شيء محكوم ظاهرا باستمرار طهارته الى حصول العلم با
لقذارة فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها والغاية وهي العلم بعدم
الطهارة رافعة للحكم فكل شيء يستمر الحكم بطهارته الى كذا فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها
والاصل في ذلك ان القضية المغياة سواء كانت اخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول كما في قولنا
الثوب طاهر الى ان يلاقي نجسا ام كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول كما فيما نحن فيه قد يقصد المتكلم
مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا او واقعا من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له وقد يقصد المتكلم
به مجرد الاستمرار لا اصل الثبوت بحيث يكون اصل الثبوت مفروغا عنه والاول اعم من الثاني من حيث
المورد اذا عرفت هذا فنقول ان معنى الرواية اما ان يكون خصوص المعنى الثاني وهو القصد الى بيان
الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت اصل الطهارة فيكون دليلا على استصحاب الطهارة لكنه خلاف الظاهر
واما خصوص المعنى الاول الاعم منه وح لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وان شمل مورده لان
الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك
الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها بل تجري في مسبوق النجاسة
على اقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة ثم لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع
الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته
من حيث اشتباه الموضوع الخارجي فعلم مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع ارادة
المعاني الثلاثة من الرواية اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية واستصحاب
الطهارة اذ لا مانع عن ارادة الجامع بين الاولين اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية
ثم ارادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت ان المقصود في القاعدة
مجرد اثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب خصوص ابقائها في معلوم الطهارة سابقا والجامع
بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا والفرق بينهما ظاهر نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها ولا جامع

بينهما وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين فزعم جواز ارادة القاعدة والاستصحاب معا وانكر ذلك على صاحب
القوانين فقال ان الرواية تدل على اصلين احدهما ان الحكم الاولي للاشياء ظاهرا هي الطهارة مع عدم العلم
بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا
من موارد الاستصحاب وجزئياته انتهى اقول ليت شعري ما المشار اليه بقوله هذا الحكم مستمر الى زمن العلم
بالنجاسة فان كان هو الحكم المستفاد من الاصل الاولي فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا مغيا بزمان العلم
بالنجاسة بل هو مستمر الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة مع ان قوله حتى تعلم اذا جعل من توابع الحكم الاول
الذي هو الموضوع للحكم الثاني فمن اين يصير الثاني مغيا اذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية
لحكم ولحكم اخر يكون الحكم الاول المغيا موضوعا له وان كان هو الحكم الواقعي المعلوم يعني ان الطهارة
اذا ثبتت واقعا في زمان فهو مستمر في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار
الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان فاين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء
المشكوك من حيث هو مشكوك ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب
فيتخيل ان الرواية تدل على الاستصحاب وقد عرفت ان دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير
دلالتها على اعتبار الاستصحاب والا فقد اشرنا الى ان القاعدة تشمل مستصحب النجاسة ايضا كما سيجيء ونظير
ذلك ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات اصالة الحل الواردة في مشتبه الحكم او الموضوع في
هذا المقام ثم على هذا كان ينبغي ذكر ادلة اصالة البراءة لانها ايضا متصادقة مع الاستصحاب من حيث
المورد فالتحقيق ان الاستصحاب هو مخالف للقواعد الثلث البراءة والحل والطهارة وان تصادقت موردها
فثبت من جميع ما ذكرناه ان المتعين حمل الروايات المذكورة على احد المعنيين والظاهر ارادة القاعدة
نظير قوله كل شيء لك حلال لان حمله على الاستصحاب وحمل الكلام على ارادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته
سابقا خلاف الظاهر انظاهر الجملة الخبرية اثبات اصل المحمول للموضوع لا اثبات استمراره في مورد الفراغ
عن ثبوت اصله نعم قوله حتى تعلم يدل على استمرار المغيا لكن المغيا الحكم بالطهارة يعني هذا الحكم الظاهري
مستمر له الى كذا لا ان الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهرا الى زمن العلم **ومنها** قوله
الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس وهو وان كان متحدا مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية الا ان
الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالبا فالاولى حملها على ارادة الاستصحاب
والمعنى ان الماء المعلوم طهارته بحسب اصل الخلقة طاهر حتى تعلم اي تستمر طهارته المفروضة الى حين
العلم بعروض القذارة له سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم كالقليل الملاقي
للنجس والبئر ام كان من جهة الاشتباه في الامر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة او نجاسة ملاقيه
ومنها قوله ع اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك احدثت ودلالته

في الاستصحاب

على استصحاب الطهارة ظاهرة ثم ان اختصاص ما عدا الاخبار العامة بالقول المختار واضح اما الاخبار
العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق
الخونساري في شرح الدروس توضيحه ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والاقرب
اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو
لعدم المقتضي له بعد ان كان اخذا به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده اذا
عرفت هذا فنقول ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر وهو المعنى الثالث
~~ويبقى المنقوض عاما لكل يقين وبين ان يراد من النقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر وهو المعنى الثالث~~
~~ويبقى المنقوض عاما لكل يقين~~ وبين ان يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما
من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى والظاهر رجحان هذا على الاول لان الفعل الخاص
يصير مخصصا لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب احدا فان الضرب قرينة على اختصاص العام بالاحياء
ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات ثم لا يتوهم الاحتياج
الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختياري القابل
لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة
او احكام اليقين والمراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على
نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعا كمن نذر فعلا في مدة اليقين بحياة زيد بل المراد احكام المتيقن
المثبتة له من جهة اليقين وهذه الاحكام كنفس المتيقن ايضا لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فان
جواز الدخول في الصلوة بالطهارة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها وكيف كان فالمراد اما نقض المتيقن
فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه واما نقض احكام اليقين اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد
رفع اليد عنها ويمكن ان يستفاد من بعض الامارات ارادة المعنى الثالث مثل قوله ع بل ينقض الشك
باليقين وقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقوله اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية
فان مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكا في الرافع كما لا يخفى وقوله في الرواية الاربعمائة
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقوله اذا شككت فابن على اليقين
فان المستفاد من هذه وامثالها ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق
نظير قوله ع اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء هذا ولكن الانصاف ان شيئا من ذلك
لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لان قوله بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لان الشك مما
اذا حصل لا يرتفع الا برافع واما قوله من كان على يقين فشك فقد عرفت الاشكال في ظهوره في الاستصحاب
كقوله اذا شككت فابن على اليقين مع امكان ان يجعل قوله فان اليقين لا ينقض بالشك ولا يرتفع به

في اعتبار الشك السادس دون الاستصحاب

على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض مع ان الظاهر من المعنى الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم
الوقف الا لصارف فنظير قوله اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك ونحوه فهو ايضا مختص بما ذكرنا واما
قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الافطار للروية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان الى ان يحصل
الرافع وبالجملة فالمتامل المنصف يجد ان هذه الاخبار لا تدل على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في
الارتفاع برافع **احتج** القول الاول بوجوه **منها** انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة
الاحكام من الادلة اللفظية لتوقفها على اصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغيرها
وفيه ان تلك الاصول قواعد لفظية مجمع عليها بالخصوص واما لرجوعها الى الشك في الرافع **ومنها** ما ذكره
في المعارج وهو ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الان الثاني اما
ان المقتضي ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض احتمال تجدد ما
يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت
سليما عن الرافع انتهى وفيه ان المراد بالمقتضي اما العلة التامة للحكم او للعلم به اعني الدليل او المقتضي بالمعنى
الاخص وعلى التقدير الاول فلا بد من ان يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الاول ومن المعلوم عدم اقتضائه
ذلك لثبوت المعلول او المدلول في الزمان الثاني اصلا وعلى الثاني فلا بد من ان يراد ثبوته في الزمان
الثاني مقتضيا للحكم وفيه مع انه اخص من المدعى ان مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت
المقتضي بالفتح والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط ان كان سقوط الاحتمالين
فلا معنى له وان كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه فمعنى ذلك التوقف عن
الحكم بثبوت المقتضي بالفتح لا ثبوته وربما يحكى ابدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته ويتجه
ان هذا ابعد عن الايراد ومرجعه الى دليل اخر ذكره العضدي وغيره وهو ان ما تحقق وجوده في وقت ولم يظن
عدمه فهو مظنون البقاء وسيجيء ما فيه ثم ان ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة
واقعا ولم يعرف هذه الدعوى من احد عدا بعضهم في المعارج في اجوبة النافين مصرح بدعوى
رجحان البقاء ويمكن ان يريد به اثبات البناء على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه وهو في غاية البعد عن
عمل العقلاء بالاستصحاب فهو موهم الظاهر ان مرجع هذا الدليل الى انه اذا احرز المقتضي وشك في المانع
بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق بني على عدمه ووجود المقتضي ويمكن ان يستفاد من كلامه السابق
في قوله والذي نختاره ان مراده بالمقتضي للحكم دليله وان المراد بالعارض احتمال الطارئ والمخصص لذلك الدليل
فمرجعه الى ان الشك في تخصيص العام او تقييد المطلق لا عبرة به كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول
الطلاق ببعض الالفاظ فانه اذا دل على ان عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية وعلم من الدليل دوامها
ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعا لها وشك في شيء اخر انه رافع مستقل او فرد من ذلك الرافع ام لا فان

العمل بدوام الزوجية عملا بالعموم الى ان يثبت المخصص وهذا حق وعليه عمل العلماء كافة نعم لو شك في صدق
الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة او عدم الخبرة ففي العمل بالعموم وعدمه كما اذا قيل اكرم العلماء
الا زيدا فشك في انسان انه زيد او عمرو قولان في باب العام المخصص اصحهما عدم الاعتبار وبذلك الغاء
لكن كلام المحقق في الشبهة الحكمية بل مفروض كلام القوم ايضا اعتبار الاستصحاب المعدود من ادلة
الاحكام فيها دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية هذا غاية ما امكننا من توجيه الدليل المذكور
لكن الذي يظهر بالتامل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قوله المتقدم والذي نختاره كما نبه عليه في
وتبعه غيره **ومنها** ان الثابت في الزمان الاول ممكن الثبوت في الان الثاني والا لم يحتمل البقاء
فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر فاذا كان التقدير تقدير
عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم
لرجحان البقاء مع ان مرجع هذا الوجه الى ما ذكره العضدي وغيره من ان ما تحقق وجوده ولم يظن ولم
يعلم عدمه فهو مظنون البقاء ومحصل الجواب عن هذا وامثاله من ادلتهم الراجعة الى دعوى حصول
ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا الظن بقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب
مع انه ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي يعني لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء
وان لم يفده فعلا لمانع ففيه انه لا دليل على اعتباره اصلا وان اريد اعتباره عند حصول الظن فعلا
منه فهو وان استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من اصالة حجية الظن الا ان القول باعتبار
الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى انه في مورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الاشخاص و
الازمان وغيرها لم يقل به احد فيما اعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائي قده في عبارته المتقدمة وما ذكره
قده مخالف للاجماع ظاهرا لان بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الاحكام الجزئية والكلية والموضوعات
خصوصا العدميات على حكم اغات الظن الفعلي ثم ان ظاهر كلام العضدي حيث اخذ في افادته الظن
بالبقاء عدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب امارة حيث لا امارة وليس في الامارات ما يكون كذلك نعم
لا يبعد ان يكون الغلبة كذلك وكيف كان فقد عرفت منع افادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه
وقد استظهر بعض تبعا لبعض بعد الاعتراف بذلك ان المنشا في حصول الظن غلبة البقاء في الامور القارة
قال السيد الشارح للوافية بعد ما حكي رجحان البقاء ان الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول
يدل على وجود علته لا محالة الاول ليست هي اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم
ويشبه ان يكون هي كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا
الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة او امارة والا فيقوى
بهما ويقيس على الوجود حال العدم اذا كان يقينيا انتهى كلامه رفع مقامه وفيه ان المراد بغلبة البقاء ليس

ثالث
واخرجه
للمدعى عن عنوان
الاستصحاب
الى

غلبة البقاء ابد الاباد بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان ولا ريب ان ذلك المقدار الخاص ليس لما هو
فى الممكنات الا فى المستصحبات والقدر المشترك بين الكل والاغلب منه معلوم التحقق فى موارد الاستصحاب وانما
الشك فى الزائد وان اريد بقاء الاغلب الى زمان الشك فان اريد اغلب الموجودات السابقة بقول مطلق فنمنع
اولا انا لا نسلم بقاء الاغلب فى زمان الشك وثانيا انه لا ينفع بقاء الاغلب فى الحاق المشكوك للعلم بعدم
الرابط بينها وعدم استناد البقاء فيها الى جامع كما لا يخفى بل البقاء فى كل واحد منها مستند الى ما هو
مفقود فى غيره بينها مشترك فى مناط البقاء وبالجملة فمن الواضح ان بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة
الماء المتغير فى الوجود من الجواهر والاعراض فى زمان الشك فى نجاسة المتغير المشكوك مدخليته فى بقاء النجاسة
لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها وهكذا الكلام فى كل ما شك فى بقائه لاجل الشك فى استعداده
للبقاء وان اريد ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين بعد ما تبعه فى الاعتراف بان هذا الظن ليس
منشاؤه محض الحصول فى الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم قال بل لانا لما فتشنا الامور
الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الاول على حسب استعداداتها وتفاوتها
فى مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه فى الغالب الحاقا له بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع
الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فى افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية
يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضى مقدارا منه وللفرس مقدارا
اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذا الرطوبة فى الصيف والشتاء فهنا
مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار فى الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات
القارة يثبت ظن الاستمرار فى الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها
وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذى هو من جملتها فالحكم الشرعى مثلا نوع من
الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الاحكام الصادرة من الموالى الى العبيد وقد يلاحظ من جهة
ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم فى ثبات الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعيناه
من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة
احكام سائر الموالى وغيرهم من سائر العباد ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة فى الاحكام الشرعية محصله
انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بحسب دليلها الاول بمعنى انها ليست احكاما انية مختصة بان الصدور
بل يفهم من حالها من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم
الاول على الاستمرار فاذا رأينا منه فى مواضع عديدة انه اكتفى فى ابداء الحكم بالامر المطلق القابل
للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده من الامر الاول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار و
عدمه بالاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكان

الكلام فى موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوى بالبقاء فيما هو
مجهول الحال انتهى فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه بعض مما اشرنا اليه وتوضيحه ان الشك فى الحكم الشرعى
قد يكون من جهة الشك فى مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك فى تحقق الرافع اما الاول فليس فيه نوع
ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلا اذا شككنا فى مدخلية التغير فى النجاسة حدوثا وارتفاعا
وعدمها فهل ينفع فى حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الاحكام الشرعية الاخر مثل احكام الطهارات و
النجاسات فضلا عن احكام المعاملات والسياسات فضلا عن احكام الموالى الى العبيد وبالجملة فكل حكم شرعى
او غيره تابع لخصوص ما فى نفس الحاكم من الاغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل
فى تحققه ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط
ومن هنا لو شك واحد من العبيد فى مدخلية شئ فى حكم مولاه حدوثا وارتفاعا فتتبع لاجل الظن بعدم المدخلية
وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشئ احكام سائر الموالى بل احكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك
موضوعا ومحمولا عد من اسفه السفهاء واما الثانى وهو الشك فى الرافع فان كان الشك فى رافعية
الشئ للحكم فهو ايضا لا دخل له بسائر الاحكام الا ترى ان الشك فى رافعية المذى للطهارة لا ينفع فيه
تتبع موارد الشك فى الرافعية مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة ونجاسة الماء بالاتمام كرا وارتفاع
طهارة الثوب والبدن بعصير العنب او الزبيب او التمر واما الشك فى وجود الرافع وعدمها فالكلام فيه هو الكلام
فى الامور الخارجية ومحصل الكلام انه ان اريد انه يحصل الظن بالبقاء اذا فرض له صنف او نوع يكون
الغالب فى افراده البقاء فلا ننكره ولذا يظن بعدم النسخ عند الشك فيه لكنه يحتاج الى ملاحظة الصنف
والنوع حتى لا يحصل التغاير فان المتطهر فى الصبح اذا شك فى وقت الضحى فى بقاء طهارته واراد اثبات ذلك
بالغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه وطهارته وحيوة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل
الفلانى ونحو ذلك نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر فى وقت الصبح المتحد او المتقارب فيما له مدخل فى بقاء
الطهارة ووجد الاغلب متطهرا فى هذا الزمان حصل الظن ببقاء طهارته وبالجملة فما ذكره من ملاحظة اغلب
الصنف فحصول الظن به حق الا ان البناء على هذا فى الاستصحاب يسقط عن الاعتبار فى اكثر موارده وان
بنى على ملاحظة الانواع البعيدة او الجنس البعيد او الابعد وهو الممكن القار كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم
ففيه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وبين موارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء اليه وفى
مثله لا يحصل الظن بالالحاق لانه لا بد فى الظن بلحوق المشكوك بالاغلب من الظن اولا بثبوت الحكم او
الوصف للجامع فيحصل الظن بثبوته فى الفرد المشكوك ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب
فى موردين يعلم بمخالفة احدهما للواقع فان المتطهر بمايع شك فى كونه بولا او ماء يحكم بالاستصحاب طهارة
بدنه وبقاء حدثه مع ان الظن بهما محال وكذا الحوض الواحد اذا صب فيه الماء تدريجا الى موضع شك

بلوغ مائه كرافانه يحكم ببقاء قلته فاذا امتلاء واخذ منه الماء تدريجا الى ذلك الموضع فتشك فى نقصه
عن الكر فيحكم ببقاء كريته مع ان الظن بالقلة فى الاول وبالكرية فى الثانى ثم ان اثبات حجية الظن
المذكور على تقدير تسليمه دونها خرط القتاد خصوصا فى الشبهة الخارجية التى لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا فان
اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة النجاسة
كطين الطريق مثلا مما لا يجتمعان وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعى لاجل
الغلبة ومنها بناء العقلاء على ذلك فى جميع امورهم كما ادعاه العلامة فى النهاية واكثر من تاخر عنه
وزاد بعضهم انه لولا ذلك لاختل نظام العالم واساس عيش بنى ادم وقد اخذ ان العمل على الحالة السابقة
امر مركوز فى النفوس حتى الحيوانات الا ترى ان الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التى عهدت فيها
الماء والكلاء والطيور يعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها ولولا البناء على ابقاء ما كان لم يكن
وجه لذلك والجواب ان بناء العقلاء انما يسلم فى موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم
فى امورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة او خالفتها الا ترى انهم لا يكاتبون من عهدوه
فى حال لا يغلب فيه السلامة فضلا عن الهلاك الا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحيوة ولا يرسلون
اليه البضايع للتجارة ولا يجعلونه وصيا فى الاموال وقيما على الاطفال ولا يقلدونه فى هذا الحال اذا
كان من اهل الاستدلال ترى انهم لو شكوا فى نسخ الحكم الشرعى يبنون على البقاء لو شكوا فى رافعية المذى شرعا
للطهارة لم يبنوا على عدمها وبالجملة فالذى اظن انهم غير بانين فى الشك فى الحكم الشرعى من غير جهة النسخ
على الاستصحاب نعم الانصاف انهم لو شكوا فى بقاء حكم شرعى فليس عندهم كالشك فى حدوثه فى البناء
على العدم ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص فانها امارة على العدم لما علم من بناء الشارع
على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود والكلام فى اعتبار هذا الظن بمجرده من غير
ضم حكم العقل بقبح التكليف بما لا يعلم من باب اصل البرائة قال فى العدة بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب
فى مثل المتيمم الداخل فى الصلوة والذى يمكن ان ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما اومانا اليه من ان
يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان عليه دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها
ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان
فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريق اخر وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذى نريد
باستصحاب الحال هذا الذى ذكرناه واما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به انتهى احتج النافون
بوجوه منها ما عن الذريعة والغنية من ان المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل توضيح
ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع فى الصلوة بالتيمم وجوب المضى فيها قبل مشاهدة
الماء فيجب ان يكون على هذا الحال بعد المشاهدة وهذا منهم جمع بين الحالتين فى حكم من غير دليل يقتضى

الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلى غير واجد للماء فى احديهما وواجد له فى الاخرى فلا يجوز
التسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه
لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى اقول ان كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودى او عدمى
متحقق سابقا يحتمل مدخليته فى اصل الحكم او بقائه فالاستدلال المذكور متين جدا لان المفروض عدم
دلالة دليل الحكم الاول وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت فى الحالة الاولى فى الحالة الثانية
لان عمدة ما ذكروه من الدليل هى الاخبار المذكورة وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق فيه معنى النقض وهو
الشك من جهة الرافع نعم قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع لان الشك فى انتقاض التيمم
بوجدان الماء فى الصلوة كانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بان التيمم رافع للحدث ام قلنا انه مبيح لان
الاباحة ايضا مستمرة الى ان ينتقض بالحدث او بوجدان الماء ولكنه فاسد من حيث ان وجدان الماء ليس
من الروافع والنواقض بل الفقدان الذى هو وصف المكلف لما كان ماخوذا فى صحة التيمم حدوثا و
بقاء فى الجملة كان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذى هو المكلف وهو نظير التغير الذى يشك فى زوال
النجاسة بزواله فوجدان الماء ليس كالحدث وان قرن به فى قوله عليه السلام حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة
بتيمم واحد نعم ما لم يحدث او يجد ماء لان المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضى او طرو الرافع
وكيف كان فان كان محل الكلام فى الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين لما ذكروه وان
شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الاخر وهو الشك فى قضية الخارج من غير السبيلين قلنا ان اثبات
الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلثة مضافا الى امكان
التمسك بما ذكرنا فى توجيه كلام المحقق فى المعارج لكن قد عرفت ما فيه من التامل ثم انه اجاب
فى المعارج من الدليل المذكور بان قوله عمل بغير دليل غير مستقيم لان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع
الا برافع فاذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا فى نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم
انتهى وكان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به وقد عرفت ما فى دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك الا
ان يرجع الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم ومنها انه لو كان الاستصحاب حجة لوجب
فيمن علم زيدا فى الدار ولم يعلم بخروجه منها ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان يلزم اذا علم بانه حى
ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته ان يقطع ببقائه وهو باطل وقال فى محكى الذريعة قد ثبت فى
العقول ان من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه فى الدار الا بدليل
متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وقد صار كونه فى الدار فى الزمان الثانى وقد زالت الرؤية
بمنزلة كون عمرو فيها واجاب فى المعارج عن ذلك بانا لا ندعى القطع لكن ندعى رجحان الاعتقاد ببقائه
وهذا يكفى فى العمل به اقول قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية ومنع حجيته ومنها انه لو كان

حجة لزم التناقض اذكما يقال كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلوته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال
ان وجدان الماء قبل الدخول في الصلوة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول او يقال الاشتغال بصلوة
متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلوة فيستصحب قال في المعتبر استصحاب الحال ليس حجة لان شرعية الصلوة
بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم ان مثل هذا لا يسلم عن المعارض لانك تقول الذمة مشغولة
بالصلوة قبل الاتمام فكذا بعده انتهى واجاب عن ذلك في المعارج بمنع وجود المعارض في الادلة
المظنونة لا يوجب سقوطها حيث لم يسلم عن المعارض اقول لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب
الاشتغال لو يسلم الاستصحاب في غالب الموارد عن المعارض اذ قلما ينفك مستصحب عن اثر حادث يراد ترتبه على
بقائه فيقال الاصل عدم ذلك الاثر والاولى في الجواب انا اذا قلنا باعتبار الاستصحاب لافادته الظن بالبقاء
فاذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلا ظن ارتفاع كل امر فرض كون بقاء المستصحب رافعا له او جزءا اخيرا له
فلا يعقل الظن ببقائه فان ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس او توضأ به محدث مستلزم عقلا للظن
بطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلوة بعد تلك الطهارة وكذا الظن بوجوب المضي في الصلوة يستلزم
الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد اتمام تلك الصلوة وتوهم امكان العكس مدفوع بما سيجيء توضيحه من
عدم امكانه وكذا اذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة الى الاثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب
او عدمه لما ستعرفه من عدم امكان شمول الروايات الا للشك السببي ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي
باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء **ومنها** انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى وارجح
من بينة الاثبات لاعتضادها باستصحاب النفي والجواب بعد الاغماض عن اشتراك هذا الايراد بناء على ما صرح
جماعة من كون استصحاب النفي المسمى بالبراءة الاصلية معتبرا اجماعا اللهم الا ان يقال ان اعتبارها ليس لاجل
الظن او يقال ان الاجماع انما هو على البراءة الاصلية في الاحكام الكلية فلو كان احد الدليلين معتضدا
بالاستصحاب اخذ به لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس فانه من محل الخلاف في باب الاستصحاب وثانيا بما ذكره
جماعة من ان تقديم بينة الاثبات لقوتها على بينة النفي وان اعتضدت بالاستصحاب اذ رب دليل اقوى من دليلين
ثم لو تكافأ دليلان رجح موافق الاصل به لكن بينة النفي لا تكافؤ بينة الاثبات الا ان يرجع ايضا
الى نوع من الاثبات فيتكافئان ويتجه فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البينات كالترجيح
في الادلة منوطا بقوة الظن مطلقا او في غير الموارد المنصوصة على الخلاف كتقديم بينة الخارج وربما
تمسكوا بوجوه اخر يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا فيما ذكرنا من ادلتهم هذا ملخص الكلام في ادلة المثبتين
والنافين مطلقا **بقي** الكلام في حجج المفصلين فنقول **اما** التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار
في الاول والعدم في الثاني فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني حيث استظهر من عبارة العضدي
في نقل الخلاف ان خلاف منكري الاستصحاب انما هو في الاثبات دون النفي وما استظهره التفتازاني

وفي بعض النسخ المصححة وهي بخط الشريف نوشته هكذا واما معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء واما امثاله مما ذكروه في تعارض الاستصحابين لكن ترجيح احدهما لكونه مزيلا للاخر او تساقطهما لاجل التعارض والرجوع الى اصل اخر كما هو مذهب اخرين ليس نوعا بعد حجية الاستصحاب كما لا يخفى انتهى والاظهر عدوله عنها الى ما في المتن لانها اخصر واسد كما هو ظاهر والله العالم ١٢

لا يخ ظهوره عن تامل مع ان هنا اشكالا اخر قد اشرنا اليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل النزاع وهو ان
القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات اذ ما من مستصحب وجودي الا
وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودي واقل ما يكون عدم ضده فان
الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة والحيوة لا تنفك عن عدم الموت والوجوب وغيره من الاحكام لا ينفك
عن عدم ما عداه من اضداده والظن ببقاء هذه الاعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات فلا بد
من القول باعتباره خصوصا بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره من ان انكار الاستصحاب
لعدم افادته الظن بالبقاء وان كان ظاهر بعض النافين كالسيد قده وغيره استنادهم الى عدم افادته للعلم
بناء على ان عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في اخبار الاحاد فضلا عن الظن الاستصحابي وبالجملة
فانكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن
في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن نعم
لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الاخبار صح ان يقال ان ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت
ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم الموت لا يثبت الحيوة في الزمان اللاحق كما ان عدم ما عدا زيد من افراد الانسان
في الدار لا يثبت باستصحابها فاستصحاب عدم اضداد الوجوب لا يثبت الوجوب كما سيجيء تفصيله انشاء الله تعالى لكن
المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والاخبار بين العلماء في غاية القلة الى زمان متاخري المتاخرين
مع ان بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين افرادها ويثبتون بالاستصحاب
جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الاتي في التنبيهات الاتية انشاء الله تعالى ودعوى
ان اعتبار الاستصحاب في العدميات ليس لاجل الظن حتى يسري الى وجوديات المقارنة معها بل لبناء
العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعة بان عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن
بمقاصدهم والمضي في امورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد بل خلاف ما نجده من انفسنا معاشر
العقلاء واضعف من ذلك ان يدعى ان المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء
من تحققه السابق لا الظن الساري من هذا الظن الى شيء اخر وح فنقول العدم المحقق سابقا يظن بتحققه
لاحقا ما لم يعلم او يظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقا فانه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد
تحققه السابق والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدم المقارن له غير معتبر اما مطلقا
او اذا لم يكن ذلك الوجود من اثار العدم المترتبة عليه شرعا ثم ان مقتضى اعتبار الاستصحاب في الوجودي اما عدم
الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وان كان لترتب امر عدمي عليه كترتب عدم تزويج امرأة المفقود زوجها
على حيوته واما عدم ثبوت الامر الوجودي لاجل الاستصحاب وان كان المستصحب عدميا فلا يترتب انتقال
مال قريب الغائب اليه ان كان مترتبا على استصحاب عدم موته ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن

الحنفية من ان الاستصحاب حجة في النفي دون الاثبات وبالجملة فلم يظهر لي ما يدفع هذا الاشكال عن
القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الاثبات واعتباره في النفي من باب الظن نعم قد اشرنا فيما مضى الى انه لو قيل
باعتباره في النفي من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي بناء على ما سنحققه من انه
لا يثبت بالاستصحاب الا الآثار المستصحب المترتبة عليه شرعا لكن يرد على هذا ان هذا التفصيل مساو للتفصيل
المختار المتقدم ولا يفترقان ابدا عن الافراد الشك في بقاء الاعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع
لها وهي علة الوجود والشك في بقاء الامر الوجودي من جهة الشك في الرافع لا ينفك عن الشك في تحقق
الرافع فيستصحب عدمه ويترتب عليه بقاء ذلك الامر الوجودي ويحتمل ان الامر الوجودي قد لا يكون من الآثار
الشرعية لعدم الرافع فلا يغني العدمي عن الوجودي مدفوع بان الشك اذا فرض من جهة الرافع فيكون الاحكام
الشرعية المترتبة على ذلك الامر الوجودي مستمرة الى تحقق ذلك الرافع فاذا حكم بعدمه عند الشك يترتب
عليه شرعا جميع تلك الاحكام فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي وح فيمكن ان يحتج لهذا القول اما
على عدم الحجية في الوجوديات فبما تقدم في ادلة النافين واما على الحجية في العدميات فبما تقدم في ادلة
المختار من الاجماع والاستقراء والاخبار بناء على ان الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرافع انما يحكم
ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه في نفسه فان الشاك في بقاء الطهارة من جهة
الشك في وجود الرافع يحكم بعدم الرافع فيحكم من اجله ببقاء الطهارة وح فقوله ع والا فانه على يقين من
وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك وقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك
ان تنقض اليقين وغيرهما مما دل على ان اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك يراد منه ان احتمال طرو
الرافع لا يعتنى به ولا يترتب عليه اثر النقض فيكون وجوده كالعدم فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة
استصحاب العدم لا من جهة استصحابها والاصل في ذلك ان الشك في بقاء الشيء اذا كان مسببا عن الشك
في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما ام تعاضدا
بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به وسيجيء توضيح ذلك هذا
ولكن قد يكون الامر الوجودي امرا خارجيا كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية فاذا شك في وجود
الرافع لها لم يجز ان يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليها احكامها لما سيجيء من ان المستصحب لا يترتب عليه
آثاره الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة امر عقلي او عادي فيتعين ح استصحاب نفس الرطوبة واصالة
عدم الرافع ان اريد بها اصالة عدم ذات الرافع كالريح المجفف للرطوبة مثلا لم ينفع في الاحكام
المترتبة شرعا على نفس الرطوبة بناء على عدم اعتبار الاصل المثبت كما سيجيء وان اريد بها اصالة
عدمه من حيث صفة الرافعية ومرجعها الى اصالة عدم ارتفاع الرطوبة فهي وان لم يكن يترتب عليها
الا الاحكام الشرعية للرطوبة لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة فالاولى افتراق القولين
في هذا القسم حجة من انكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح

ولا يفترقان فيقتضي

حجة الاستصحاب

الدروس وحكاه في حاشية له عند قول الشهيد بتحريم استعمال الماء النجس والمشتبه على ما حكاه شارح الوافية
واستظهره المحقق القمي قده من السبزواري من ان الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة
الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير
منشأ لحكم شرعي وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به انتهى وفيه ولا النقض
بالاحكام الجزئية مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث ملاقاته
لها فان بيانها ايضا ليس من وظيفة الامام ع كما انه ليس وظيفة المجتهد ولا يجوز التقليد فيها وانما وظيفته
من حيث كونه مبينا للشرع بيان الاحكام الكلية المشتبهة على الرعية وثانيا ان بيان الحكم الجزئي
في الشبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لاحد من قبله نعم حكم المشتبه حكمه الجزئي كمشكوك
النجاسة والحرمة حكم شرعي كلي ليس بيانه الا وظيفة للشارع وكذلك الموضوع الخارجي كرطوبة الثوب
فان بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع نعم حكم الموضوع المشتبه في الخارج كالمائع
المردد بين الخل والخمر حكم كلي ليس بيانه وظيفة الا للشارع وقد قال الصادق ع كل شيء لك حلال حتى
تعلم انه حرام وذلك مثل الثوب يكون عليك الى آخره وقوله في خبر آخر سأخبرك عن الجبن وغيره
ولعل التوهم نشأ من تخيل ان ظاهر لا تنقض ابقاء نفس المتيقن السابق وليس ابقاء الرطوبة مما يقبل
حكم الشارع بوجوبه وبلغويه بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقا فان ابقائها ليس من الافعال
الاختيارية القابلة للايجاب ان المراد من الابقاء وعدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على
المتيقن فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك نظير استصحاب الطهارة فطهارة
الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بابقائهما عند الشك وفي قابلية الحكم بترتيب آثارهما الشرعية
في زمان الشك فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته لعدم
شمول ادلة لا تنقض للاول في غاية الضعف نعم يبقى في المقام ان استصحاب الامور الخارجية اذا كان
معناه ترتيب آثارها الشرعية لا يظهر له فائدة لان تلك الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين
السابق فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع فان استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته
يغني عن استصحاب حياته اذا فرض ان معنى ابقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية نعم قد يحتاج اجراء الاستصحاب
في آثاره على ادنى تدبر كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق مثل توريث الغائب من
قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب فان التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب لعدم
موت قريبه بعد لكن مع مقتضى التدبر اجراء الاستصحاب على وجه التعليق بان يقال لو مات قريبه قبل
الشك في حياته لورث منه وبعبارة اخرى موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لارثه منه ولم يعلم انتفاء
الملازمة فيستصحب وبالجملة الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان

اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في تلك الزمان لكن عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان مع كون غرضه
من آثاره شرعا لبقي لا المانع في تلك الزمان او لعدم شرط مستقل في تلك الزمان انه لولا ذلك المانع او عدم
الشرط لترتب الآثار فاذا فقد المانع الموجود او وجد الشرط المفقود وشك في الترتب من جهة الشك في
بقاء ذلك الامر الخارجي حكم باستصحاب تلك الترتب الثاني وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات
الآتية هذا ولكن التحقيق ان في موضع جريان الاستصحاب في الامر الخارجي لا يجري استصحاب الاثر المترتب
عليه فاذا شك في بقاء حيوة زيد فلا سبيل الى اثبات آثار حيوته الا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حيوته
بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي ولا يغني عن ذلك اجراء الاستصحاب في
نفس الآثار بان يقال ان حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة فيحرم نقض اليقين بالشك لان حرمة
المال والزوجة انما ترتبا في السابق على الشخص الحي بوصف انه حي فالحيوة داخل في موضوع المستصحب
ولا اقل من الشك في ذلك فالموضوع مشكوك في الزمن اللاحق وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع
في الاستصحاب واستصحاب الحيوة لاحراز الموضوع في استصحاب الآثار غلط لان معنى استصحاب الموضوع
ترتيب آثاره الشرعية فتحقق ان استصحاب الآثار نفسها غير صحيح لعدم احراز الموضوع واستصحاب
الموضوع كاف في اثبات الآثار وقد اشرنا في نامر زيد توضيحها فيما سيجيء من ان الشك المسبب عن شك
آخر لا يجامع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء
به وعدم جعله ناقضا للمتيقن فزال الشك المسبب فافهم **واما القول** الخامس وهو التفصيل
بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره فلا يعتبر في الاول فهو المصرح به في كلام المحدث الاسترابادي
لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعيا للاجماع بل الضرورة على اعتباره قال
في محكي فوائده المكية بعد ذكر اخبار الاستصحاب ما لفظه لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل
بالاستصحاب في احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة و
تقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن
جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه
ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب
شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث
نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع
المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر
متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا
وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اي

في اشتراط بقاء الموضوع وفي تعارض الاستصحاب ين

الحالة السابقة ليبقى اذا خلي الشيء ونفسه لكان عليها انما يعمل بها ما لم يظهر مخرج عنها وقد ظهر
في محل النزاع لتواتر الاخبار بان كل ما يحتاج اليه الامة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش
وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع احكام لا نعلمها بعينها
وتواتر الاخبار بحصر المسائل في ثلث بين رشده وبين غيه اي مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه وما ليس هذا
ولا ذاك شبهات يجب التوقف في الثالث انتهى اقول لا يخفى ان ما ذكره اولا قد استدل به كل من نفى
الاستصحاب من اصحابنا واول من شرع في ذلك غاية الايضاح كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة والغنية
وغيرها الا انهم منعوا عن اثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان له بدليله في زمان آخر من دون تغير
واختلاف في صفة الموضوع سابقا ولاحقا كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حيوة زيد او بقاء
البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما واهملوا قاعدة البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل
عليه ولا النقل بناء على عدم التفاتهم الى الاخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما اشرنا اليه
سابقا او لغفلتهم عنها على ابعد الاحتمالين عن ساحة من هو دونهم في الفضل وهذا المحدث
قد سلم دلالة الاخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع الا
انه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على
اليقين السابق وعدم الحكم به ليس نقضا له فيرد عليه اولا النقض بالموارد التي ادعى الاجماع والضرورة
على اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقا فان منها استصحاب الليل والنهار فان كون الزمان
المشكوك ليلا او نهارا اشد تغايرا واختلافا مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغبن
او الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق ولو اريد من الليل والنهار طلوع الفجر
وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الامر كذلك وان كان دون الاول في الظهور لان مرجع الطلوع والغروب
الى الحركة الحادثة شيئا فشيئا ولو اريد استصحاب احكامهما مثل جواز الاكل والشرب وحرمتهما ففيه
ان ثبوتهما في السابق كان منوطا ومتعلقا في الادلة الشرعية بزمان الليل او النهار فاجراؤهما
مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما انكره على القائلين بالاستصحاب من اسراء الحكم من موضوع
الى موضوع آخر وبما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الامثلة فاي فرق بين
الشك في تحقق الحدث والخبث بعد الطهارة الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين
وبين الشك في كون المذي محكوما شرعا برافعية الطهارة فان الطهارة السابقة في كل منهما كان
منوطا بعدم تحقق الرافع وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق فكيف يسري حكم حال وجود المناط
الى فاقده الا بالحمل بان اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه
بالشك عليه امر راجع الى العرف لانه المحكم في باب الالفاظ ومن المعلوم ان الخيار والشفعة اذا ثبت

في الزمان الاول شك في ثبوتهما في الزمان الثاني بصدق عرفا ان القضية المتيقنة في الزمان الاول بعينها مشكوكة
في الزمان الثاني نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشك في احراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة
فيه فلا بد من التامل التام فانه من اعظم المزال في هذا المقام واما ما ذكره ثانيا من معارضة قاعدة الشغل
والاصل بما دل على التوقف ففيه مضافا الى ما ذكرنا من ضعف دلالة الاخبار على وجوب الاحتياط وانما تدل
على حسن التحرز عن موارد الهلكة الدنيوية او الاخروية والاخروية مختصة بموارد حكم العقل بوجوب
الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب اجمالا وتردده بين المحتملات ان اخبار الاستصحاب حاكمة على ادلة
الاحتياط على تقدير دلالة الاخبار عليه ايضا كما سيجيء في مسئلة تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول
انتهى ثم ان ما ذكره من ان تمسكه بعجز عن جوابها الفحول مما لا يخفى ما فيه اذ اي اصولي او فقيه تعرض
لهذه الاخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها مع انه لم يذكر في الجواب الاول عنها الا ما اشتهر
بين النافين للاستصحاب ولا في الجواب الثاني الا ما اشتهر بين الاخباريين من وجوب التوقف والاحتياط
في الشبهة الحكمية **حجة** القول السادس على تقدير وجود القائل به على ما سبق مع التامل فيه تظهر مع
جوابها مما تقدم في القولين السابقين **حجة** القول السابع الذي نسبه للفاضل التوني قدس سره الى
نفسه وان لم يلزم مما حققه في كلامه ما ذكره في كلام طويل له فانه بعد الاشارة الى الخلاف في المسئلة
قال ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة
اقسام الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث
والرابع الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهو الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية
الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع
له والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا
فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا ام لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او
ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني
بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا
بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء
الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور ام لا والتوهم بان
الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان
يقال اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا
وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير
ايضا كذلك فالاحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال

بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك
لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات
في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي
ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص
وهو الدوام الى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا
وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو خاص فانها اسباب
للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان
الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة
وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام
الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة
انما هو تبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه
في الصلوة لوجوبه قبل زوال التغير فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فكذلك يكون
بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان
مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا
بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود
السبب والشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى
فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر من دون ملاحظة الروايات
انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو الشك يتوقف
عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى
يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه وفي كلامه انظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر ثم
توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر فنقول قوله اولا والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل
في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده فيه ان المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره
وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الاحكام الوضعية اعني نفس السبب والشرط والمانع وانما يضر
في التفصيل بين الاحكام الوضعية اعني سببية السبب وشرطية الشرط والاحكام التكليفية وكيف كان
يعتبر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكما مستقلا وتسليم انه امر اعتباري منتزع من التكليف
تابع له حدوثا وبقاء وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع ثم انه لا باس بصرف الكلام الى بيان ان الحكم
الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنة جماعة اولا وانما مرجعه الى الحكم التكليفي فنقول المشهور

كما في شرح الزبدة بل الذي استقر عليه رأي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الحكم
الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند
حصول ذلك الشيء فمعنى قولنا الاتلاف سبب لضمان انه يجب عليه غرامة المثل والقيمة اذا اجتمع فيه
شرائط التكليف من البلوغ والعقل والبقاء وغيرها فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله
اغرم ما اتلفت في حال الصغر انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف للضمان ويقال انه ضامن
بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف ولم يدع احد ارجاع الحكم الوضعي الى التكليف
الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي الى الشخص حتى يندفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين
من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي النائم وشبههما وكذا الكلام في
غير السبب فان شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لانشاء وجوب الصلاة الواقعة
حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست الا منتزعة من الامر بالمركب والعجب ممن ادعى بداهة
بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من انه المشهور والذي استقر عليه رأي المحققين فقال قده في شرحه
على الوافية تعريضا على السيد الصدر واما من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر
قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان
اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير
الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فقول الشارع دلوك الشمس سبب
لوجوب الصلاة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلاة عند الزوال
وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس ودعي الصلاة ايام اقرائك خطاب تكليفي
وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء مانعا والحاصل ان هنا امرين متباينين كل
منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام انتهى كلامه
رفع مقامه اقول لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا
فانه اذا قال لعبده اكرم زيدا ان جاءك فهل يجد المولى من نفسه انه انشأ انشاءين وجعل امرين
احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والآخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه او ان الثاني مفهوم منتزع
من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير لجعله ولا الى بيان مخالف لبيانه ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء
سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلاة عند الاول وطلب
تركها عند الثاني فان اراد تباينهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف وهما محمولان مختلفا
الموضوع وان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان وكذا لو اراد كونهما
مجعولين بجعل واحد فان الوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان

كالسببية والشرطية والمانعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة ليس جعلا
للايجاب استنباطا كما ذكره بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك هذا كله مضافا الى انه لا معنى
لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل او لا فانا لا نعقل من جعل الدلوك سببا
للوجوب خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة الاحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في الافعال
الا انشاء الوجوب عند الدلوك والا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته بان يكون فيه
معنى يقتضي ايجاب الشارع فعلا عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولا نعقلها ايضا
اوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة والخصوصيات المصنفة والمشخصة هذا كله في السبب
والشرط والمانع والجزء واما الصحة والفساد فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور
به ومخالفته له ومن المعلوم ان هاتين الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل واما في المعاملات
فهما ترتب الاثر عليها وعدمه فمرجع ذلك الى سببية هذه المعاملة لاثرها وعدم سببيتها فان
لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي كالبيع لاباحة التصرفات والنكاح لاباحة الاستمتاعات فالكلام
فيهما يعرف مما سبق في السببية واخواتها وان لوحظت سببا لامر آخر كسببية البيع للملكية والنكاح
للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكاما شرعية
نعم الحكم بثبوتها شرعي وحقائقها اما امور اعتبارية منتزعة من الاحكام التكليفية كما يقال
الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الاكل
والشرب والصلاة نقيض النجاسة واما امور واقعية كشف عنها الشارع فاسبابها على الاول
في الحقيقة اسباب للتكاليف فتصير سببية تلك الاسباب كمسبباتها امورا انتزاعية وعلى الثاني يكون
اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفا عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل في سببية
هذه الاسباب مما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من اسباب هذه الامور كسببية الغليان في العصير
للنجاسة وكالملاقاة لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع لانفساخ الزوجية وغير ذلك
فافهم وتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام قوله وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في
كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لا
بثبوته في الزمان الاول حتى يكون استصحابا اقول فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمانين
فيجري الاستصحاب واورد عليه تارة بان الشك قد يكون في النسخ واخرى بان الشك قد يحصل في
التكليف لكن شك في وجوب اتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحا للافطار وثالثة بانه قد يكون
اول الوقت وآخره معلوما ولكنه يشك في حدوث الاخير والغاية فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب
او الندب والحكم بعدمهما بعد عروض ذلك الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر هذا ولكن

الانضمام عدم وجود شيء من ذلك عليه اما الشك في النسخ فهو خارج عما نحن فيه لان كلامنا في الموقت
من حيث الشك في بعض اجزاء الوقت كما اذا شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله
اجلس في المسجد من الظهر الى العصر وهو الذي ادعى ان وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل واما الشك
في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم او نسخه في هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت الحكم بل من حيث نسخ
الموقت فان وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لان
اثبات الحكم في الزمان الثاني لعموم الامر الاول للازمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار
طريقة الشارع بل كل شارع على ارادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة لا من عموم لفظي زماني
وكيف كان فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص في الازمان كاستصحاب عدم التخصيص
لدفع احتمال التخصيص في الافراد واستصحاب عدم التقييد لدفع ارادة المقيد من المطلق والظاهر ان مثل
هذا ليس محل لانكاره وليس اثباتا للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الاول بل لعموم دليله
الاول كما لا يخفى وبالجملة فقد صرح هذا المفصل بان الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفيات
ومثل هذه الاستصحابات مما انعقد على اعتباره الاجماع بل الضرورة كما تقدم في كلام المحدث الاسترابادي
ولو فرض الشك في النسخ في حكم لم يثبت له مورد لدليله ولا من الخارج عموم زماني فهو خارج عن النسخ ولو فرض الشك في النسخ
الاصطلاحي داخل فيما ذكره من ان الامر اذا لم يكن للتكرار الخ ولا وجه للنقض به في مسئلة الموقت
واما الشك في تحقق المانع كالمرض المبيح للافطار والسفر الموجب له وللقصر والضرر المبيح لتناول
المحرمات فهو الذي ذكر المفصل في كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعا للحكم الوضعي فان
السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه وكذا الحضر وكذا الامن من الضرر في ترك
المحرم فاذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجودا او عدما وتبعه بقاء
الحكم التكليفي السابق بل قد عرفت فيما تقدم عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي الا مع قطع النظر
عن استصحاب موضوعه وهو الحكم الوضعي في المقام مثلا اذا اوجب الشارع الصوم الى الليل على المكلف بشرط
سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم فاذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور واحرز الشرط او عدم
المانع بالاستصحاب اغنى عن استصحاب المشروط بل لم يبق مجرى له لان معنى استصحاب الشرط وعدم المانع ترتيب
اثار وجوده وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة وح فلا يبقى الشك في بقاء المشروط
وبعبارة اخرى الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط والاستصحاب في الشرط وجودا او
عدما مبين لبقاء المشروط او ارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب الا معارضا لاستصحاب الشرط لانه مزيل
له ولا معاضدا كما فيما نحن فيه وسيتضح ذلك في مسئلة الاستصحاب في الامور الخارجية وفي بيان اشتراط
الاستصحاب ببقاء الموضوع انشاء الله وبما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه الا بما اذا كان

الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي فانه ان جرى معه استصحاب الوقت اغنى عن استصحاب الحكم التكليفي
كما عرفت في الشرط فان الوقت شرط او سبب وان لم يجر استصحاب الحكم التكليفي ايضا لانه كان متصفا بقيد ذلك
الوقت فاذا قال صم النهار وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه من النهار
واصالة بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهارا كما سيجيء توضيحه في
نفي الاصول المثبتة اللهم الا ان يقال انه يكفي في استصحابها تنجز التكليف سابقا وان كان لغفلته
على امر حاصل فيقال الغرض اذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج ان الوجوب ارتفع فاذا
شك في ارتفاعها يكون شكا في ارتفاع الحكم المنجز فعلا وان كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع
المعلق عليه لان ارتفاع الشرطية الا ان استصحاب وجود ذلك الامر المعلق عليه كاف في عدم جريان
الاستصحاب المذكور فانه حاكم عليه كما سيتضح فنعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في
الوقت كما لو كان الوقت مرددا بين امرين كذهاب الحمرة واستتار القرص لمغرب الامر في اجراء
استصحاب التكليف فتامل والحاصل ان النقض عليه بالنسبة الى الحكم التكليفي المشكوك بقاؤه من جهة
الشك في سببه او شرطه او مانعه غير متجه لان مجرى الاستصحاب في هذه الموارد اولا وبالذات هو نفس
السبب والشرط والمانع ويتبعه بقاء الحكم التكليفي ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي
ابتداء الا اذا فرض انتفاء استصحاب الامر الوضعي قوله وعلى الثاني ايضا كان ان قلنا بافادة الامر
التكرار الخ قد يكون التكرار مرددا بين وجهين كما اذا علمنا بانه ليس للتكرار الدائمي لكن العدد
المتكرر كان مرددا بين الزائد والناقص فهذا الايراد لا يندفع بما ذكره قد من ان الحكم في التكرار
كالامر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان يقال اذا ثبت وجوب التكرار فالشك في بقاء ذلك الحكم من
هذه الجهة مرجعه الى الشك في مقدار التكرار المردد بين الزائد والناقص لا يجري فيه الاستصحاب
لان كل واحد من المكررات تكليف مستقل فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل
حكمه النفي باصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب كما لا يخفى وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء
من المامور به بان يكون الامر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجعه الى الشك
في جزئية شيء للمامور به وعدمها ولا يجري فيه ايضا الاستصحاب لان ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء
لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته بل لا بد من الرجوع الى البراءة او قاعدة الاحتياط قوله
والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بها في اي زمان كان قد يورد عليه النقض ببعض ما عرفت حاله في
العبادة الاولى ثم انه لو شك في كون الامر للتكرار او المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد
والناقص وكذا لو امر المولى بفعل له استمرار في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره فان الشك
بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا مستقلا على تقدير وجوبه الى الشك

البرائة ومع فرض كونه جزئية يرجع الى مسئلة الشك في الجزئية وعدمها والمرجع فيها البرائة او وجوب الاحتياط قوله وتوهم ان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباها غير خفي على المتامل الله لم دفع اعتراض على التسوية في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الامر بين كونه للفور وعدمه وكانه غفلة بمطلبه هو عدم جريان الاستصحاب في الامر الفوري لان كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه لان الفور المنزل عند المتوهم منزلة الوقت المضيق اما ان يراد به المسارعة في اول ازمنة الامكان وان لم يبادر ففي ثانيها وهكذا واما ان يراد به خصوص الزمان الاول فاذا فات لم يثبت بالامر وجوب الفعل في الان الثاني لا فورا ولا متراخيا واما ان يراد به ثبوته في الان الثاني متراخيا وعلى الاول فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب بناء على ما سنذكره من ان الاستصحاب لم يقل به احد فيما بعد الوقت وعلى الثالث يكون في الوقت الاول كالمضيق وفيما بعده كالامر المطلق وقد ذكر بعض شراح الوافية ان منع هذا التوهم لاجل التلازم الاحتياج الى الاستصحاب لاثبات الوجوب فيما بعد الوقت الاول ولم اعرف له وجها وقوله وكذا النهي لا يخفى انه قده لم يستوف اقسام الامر لان منها ما يتردد امره بين الموقت بوقت فيرتفع الامر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما اذا شككنا في ان الامر بالغسل في يوم الجمعة هل يجوز الاتيان به في كل جزء من النهار او موقت الى الزوال وكذا وجوب الفطرة بالنسبة الى يوم العيد فان الظاهر انه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابتداء قوله بل هو اولى لان مطلقه الخ كانه قده لم يلاحظ الا الاوامر والنواهي اللفظية المبينة المدلول والا فاذا قام الاجماع او دل دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم بقائها بعد كحرمة الوطي للحائض المرددة بين اختصاصها بايام الرؤية فيرتفع بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع الا بالاغتسال وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما الى غير ذلك مما لا يخفى فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب قوله فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق الخ الظاهر ان مراده من سببية السبب تاثيره لا كونه سببا في الشرع وهو الحكم الوضعي لان هذا لا ينقسم الى ما ذكره من الاقسام لكونه دائما في جميع الاسباب الى ان ينسخ فان اراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية ليكون موردا للاستصحاب في المسبب فهو مناف لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في التكليفيات الا تبعا لجريانه في الوضعيات وان اراد من ذلك نفي مورد يشك في كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسببات ففيه ان موارد الشك كثيرة فان السبب قد يتردد بين الدائم والموقت كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائما الى المسقط وبين كونه فوريا وكالشفعة المترددة بين كونه مستمرا الى الصبح لو علم به ليلا ام لا وهكذا والموقت قد يتردد

بين وقتين كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلوة المردد وقتها بين الاخذ في الانجلاء وتمامه قوله وكذا الكلام في الشرط والمانع آه لم اعرف المراد من الحاق الشرط والمانع بالسبب فان شيئا من الاقسام المذكورة في السبب لا يجري في الشرط والمانع وان جرى كلها او بعضها في المانع اذا لوحظ كونه سببا للعدم لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب وكذا عدم الشرط اذا لوحظ كونه سببا لعدم الحكم وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله فان ثبوت الحكم الخ فان الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط انه قد يكون نفس الشيء شرطا لشيء على الاطلاق كالطهارة من الحدث الاصغر للمس ومن الاكبر للمكث في المساجد ومن الحيض للوطي ولوجوب العبادة وقد يكون شرطا له في حال دون حال كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلوة مع التمكن لا مع عدمه وقد يكون حدوثه في زمان ما شرطا للشيء فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط كالاستطاعة للحج وقد يكون تاثير الشرط بالنسبة الى فعل دون اخر كالوضوء العذري فيما ياتي به حال العذر فاذا شككنا في مسئلة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن عن الشرط كما اذا ارتفع التمكن من ازالة النجاسة في اثناء الوقت فانه لا مانع من استصحاب الوجوب وكذا لو شككنا في ان الشرط في اباحة الوطي الطهارة بمعنى النقاء من الحيض او ارتفاع حدث الحيض وبالجملة فلا اجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن اجراء الاستصحاب في المشروط بل قد يوجب اجرائه فيه قوله فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب المختلف فيه لا يجري الا في الاحكام الوضعية اعني نفس الاسباب والشروط والموانع لا يخفى ما في هذا التفريع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بمعنى نفس الاسباب والشروط والموانع ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف نعم علم من كلامه عدم الجريان في المسببات لزعمه انحصارها في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم فبقي امران احدهما نفس الحكم الوضعي وهو جعل الشيء سببا لشيء او شرطا واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها بالمعنى ما ذكره في الاحكام التكليفية والثاني نفس الاسباب والشروط ويرد عليه ان نفس السبب والشرط والمانع ان كان امرا غير شرعي فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الامور الشرعية خروج مثل هذا عنه كحيوة زيد ورطوبة ثوبه وان كان امرا شرعيا كالطهارة والنجاسة فلا يخفى ان هذه الامور الشرعية مسببة عن اسباب فان النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير والطهارة التي مثل بها في مسئلة المتيمم مسببة عن التيمم فالشك في بقائها لا يكون الا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لاجراء الاستصحاب في المسبب اعني النجاسة والطهارة وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب ودعوى ان الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الاسباب لا جريانه في نفس الاسباب تبعا مدفوعة بان النجاسة كما حكاه المفصل عن المشهور ليست الا عبارة عن وجوب الاجتناب والطهر الحاصل من التيمم ليس الا اباحة الدخول

زياد
وكذا لو شككنا في بقاء اباحة الصلوة والمس بعد الوضوء العذري اذا كان فعل المشروط به بعد زوال العذر
٤

في الصلوة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول فيها اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي قوله
ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها اه قد عرفت وستعرف ايضا انه لا خفاء في ان استصحاب
النجاسة لا يعقل لها معنى الا ترتيب اثرها اعني وجوب الاجتناب في الصلوة والاكل والشرب فليس هذا
استصحابا للحكم التكليفي لا ابتداء ولا انتهاء وهذا كاستصحاب حيوة زيد فان حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم
عقد زوجته والتصرف في ماله وليس هذا استصحابا لهذا التحريم بل التحقيق كما سيجيء عدم جواز اجراء
الاستصحاب في الاحكام التي يستصحب موضوعاتها لان استصحاب وجوب الاجتناب مثلا ان كان بملاحظة
استصحاب النجاسة فقد عرفت انه لا يبقى بهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب لما عرفت من ان
حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة
وان كان مع قطع النظر من استصحابها فلا يجري الاستصحاب فان وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذكور
انما كان من حيث كونه نجسا لان النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم يحرز الموضوع في حال
الشك لم يجر الاستصحاب كما سيجيء في مسئلة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب **ثم اعلم**
انه بقي هنا شبهة اخرى في منع جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية مطلقا وهي ان الموضوع
للحكم التكليفي ليس الا فعل المكلف ولا ريب ان الشارع بل كل حاكم انما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته
التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه وح اذا امر الشارع بفعل كالجلوس في المسجد مثلا فان كان
الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء اصلا فلا اشكال في عدم ارتفاع وجوبه الا
بالاتيان اذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل وكان الفعل المطلوب مقيدا
بعدم هذا القيد من اول الامر والمفروض خلافه وان كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم
ذلك القيد موجبا لانعدام الموضوع فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه بل لم يكن
مطلوبا من اول الامر وح فاذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس يرجع الشك الى الشك
في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد او الفعل المعرى عن هذا القيد ومن المعلوم عدم
جريان الاستصحاب هنا لان معناه اثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه
عن ذلك الموضوع وهذا غير متحقق فيما نحن فيه وكذا الكلام في غير الوجوب من الاحكام الاربعة
الاخر لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته خصوصا
اذا كان حكيما وخصوصا عند القائل بالتحسين والتقبيح لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى
الزمان وبه يندفع ما يقال انه كما يمكن ان يجعل الزمان ظرفا للفعل بان يقال ان التبريد في زمان
الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب اذا شك في مطلوبيته في زمان آخر يمكن ان يقال ان التبريد
مطلوب في زمان الصيف على ان يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيدا للطلب وح فيجوز

استصحاب الطلب اذا شك في بقائه بعد الصيف فالموضوع باق على حاله في توضيح الاندفاع ان القيد
في الحقيقة راجع الى الموضوع وتقييد الطلب به احيانا في الكلام مسامحة في التعبير كما لا يخفى فافهم
فينحصر مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع
بعينه كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك ومن ذلك يظهر عدم
جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي ايضا اذا تعلق بفعل الشخص هذا والجواب عن ذلك ان مبنى الاستصحاب
خصوصا اذا استند فيه الى الاخبار على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي ينتزعها العرف من الادلة
الشرعية فانهم لا يرتابون في انه اذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقائه بعده ان الشك في هذه
المسئلة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها وان كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيدا
للفعل وكذا الاباحة والكراهة والاستحباب ثم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك
في الاستمرار مثلا اذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا في الغد انه واجب اليوم عند الزوال
فلا يحكمون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه بل يحكمون في الغد
باصالة عدم الوجوب قبل الزوال اما لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعدها فالظاهر حكمهم بان هذا
الحكم كان مستمرا وشك في ارتفاعه فيستصحب ومن هنا ترى الاصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام
عند الشك في حدوث التكليف بالقصر وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة
اصالة عدم السفر الموجب للقصر عدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا
من جهة اصالة عدم السفر الموجب للقصر وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب
التمام لانه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر وبوجوب العبادة لانه من آثار عدم الحيض بل من
جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم امرا مستمرا عندهم وان كان التكليف
يتجدد يوما فيوما فهو في كل يوم مسبوق بالعدم فينبغي ان يرجع الى استصحاب عدمه لا الى استصحاب
وجوده والحاصل ان المعيار حكم العرف بان الشيء الفلاني كان مستمرا فارتفع وانقطع وانه مشكوك
الانقطاع ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ انه رفع للحكم الثابت او لمثله فان
عدم التكليف في وقت الصلوة بالصلوة الى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع ونظير
ذلك في غير الاحكام الشرعية ما سيجيء من اجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها وفي الامور
التدريجية المتجددة شيئا فشيئا وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الاجزاء فيما لا يكون العضو
فيه باقيا الا بالمسامحة العرفية كما سيجيء ان شاء الله تعالى **حجة** القول الثامن وجوه يظهر بعد
بيانه وتوضيح القول فيه فنقول قد نسب جماعة الى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وانكاره في
استصحاب حال الاجماع وظاهر ذلك كونه مفصلا في المسئلة وقد ذكر في النهاية مسئلة الاستصحاب

وذهب الى جماعة منهم الغزالي حجيته ثم اطال الكلام في ادلة النافين والمثبتين ثم ذكر فروعا لها اخر استصحاب
حال الاجماع ومثل له بالمتيمم اذا راى الماء في اثناء الصلوة وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر
وذهب الى الاكثر ومنهم الغزالي عدم حجيته الا ان الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية هو انكار
الاستصحاب المتنازع فيه راسا وان ثبت المستصحب بغير الاجماع من الادلة المختصة دلالتها بالحال
الاول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني فانه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الاجماع كما ستعرف
في كلام الشهيد وانما المسلم عنده استصحاب عموم النص واطلاقه الخارج عن محل النزاع بل عن حقيقة
الاستصحاب حقيقة فنسبة التفصيل الى الغزالي باطلاق الاستصحاب على استصحاب عموم النص او اطلاقه
وتخصيص عنوان ما انكره باستصحاب حال الاجماع مع انه صرح في اثناء كلامه بالحاق غيره مما يشبهه في اختصاص
مدلوله بالحالة الاولى به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت كما ستعرف في كلام الشهيد قال في الذكرى
بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب على خمسة اقسام ما يستقل به كحسن العدل والتمسك باصل
البراءة وعدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر الخامس اصالة بقاء ما كان
ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف مثاله المتيمم اه واختلف الاصحاب في حجيته وهو
مقرر في الاصول انتهى ونحوه ما حكي عن الشهيد الثاني في مسئلة ان الخارج من غير السبيلين ناقض
ام لا وفي مسئلة المتيمم اه وصاحب الحدائق في الدرر النجفية بل استظهر هذا من كل من مثل لمحل
النزاع بمسئلة المتيمم كالمعتبر والمعالم وغيرهما ولا بد من نقل عبارة الغزالي المحكية في النهاية حتى
يتضح حقيقة الحال قال الغزالي على ما حكاه في النهاية المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل
قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة الدليل فقد اخطأ
فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه فان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله
يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند
العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان الاجماع فالاجماع
انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود كان المخالف
له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع
لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء واذا وجد فلا
اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند
انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى
له دلالة مع وجود دليل السمع وكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود
وهنا دقيقة (منه ره) وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه والاجماع يضاده نفس الخلاف

اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف عموم النص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان
العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف فان قوله عليه وآله الصلوة والسلام لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل
شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول المسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه
الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع لمحل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف وعدم استحالة
شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبيه لها ثم قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف
يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع
انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع
دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ذلك الدليل ليس هو الاجماع لانه مشروط
بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود وان كان نصا فبينه حتى ننظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا يقال
لم ينكروا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه
بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد وبناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا
وهم باطل لان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا
دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد
ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخول الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال
فانا لا نقضي بدوامها وكذا خبر الشارع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها
مع وجوده فيفتقر في دوامها الى دليل آخر انتهى ولا يخفى ان كثيرا من كلماته خصوصا قوله اخيرا
خبر الشارع عن دوامها صريح في ان هذا الحكم غير مختص بالاجماع بل يعم كل دليل يدل على
قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع باختصاص مدلوله الفعلي في الزمان الاول والعجب من
المختصر حيث انه نسب القول بحجية الاستصحاب الى جماعة منهم الغزالي ثم قال ولا فرق عند من يرى
صحة الاستدلال به بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف كونه نصابا ان الزكوة
لم تكن واجبة عليه والاصل البقاء او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه
كان قبل خروج الخارج منه متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انتهى
ولا يخفى ان المثال الثاني مما نسب الى الغزالي انكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهاية ومن
عبارة الغزالي المحكية عنه فيها ثم ان السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي
تارة بان قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على
دلالة الروايات عليها والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الاجماع واخرى بان غرضه من
دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة

ثانيه لا اصل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه مع ثبات الخلاف فكيف
يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله ولا اجماع مع نصّ ما هو نفس الخلاف اذ لا اجماع
مع الخلاف بخلاف النص والعموم ودليل العقل اذ الخلاف لا ينافيه ويكون غرضه من قوله فلا بد
للدوام من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان به
يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك لان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امارة
ايضا كعادة او امارة او غيرهما انتهى اقول اما الوجه الاول فهو كما ترى فان التمسك بالروايات ليس
له اثر في كلام الخاصة الذين هم الاصل في تدوينها في كتبهم فضلا عن العامة واما الوجه الثاني ففيه ان
منشأ العجب من تناقض قوليه حيث ان ما ذكره في استصحاب حال الاجماع من انتفاء دليل الحكم بالحالة
الاولى بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الاجماع فانه اذا ورد النص على وجه يكون مهملا
بالنسبة الى ما بعد الحالة الاولى كما اذا ورد ان الماء ينجس بالتغير مع فرض عدم اشعاره بحكم ما بعد
زوال التغير فان وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلا مقطوع العدم في الحالة الثانية كما
في الاجماع واما قوله وغرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن بوجود المدلول
في الآن الثاني الى اخر ما ذكره ففيه انه اذا علم بالدليل او ظن لامارة بوجود مضمون هذا الدليل الثابت
اعني النجاسة في المثال المذكور فامكان حمل هذا الدليل على الدوام اذا اريد امكان كونه دليلا
على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته على ذلك الآن ودلالة اللفظ لا بد له من سبب [illegible]
عنهم وان اريد امكان كونه مرادا في الواقع من الدليل وان لم يكن الدليل مفيدا له [illegible]
بالاجماع عند العامة الذي هو نفس مستند الحكم لانا نفتش عن مستنده الراجع الى النص [illegible]
في المستصحب الثابت بالفعل والتقرير فانه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام فهذا المقدار
من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الاجماع لان مناط نفيه لذلك كما عرفت من
تمثيله بموت زيد وبناء داره احتياج الحكم في الآن الثاني الى دليل وامارة هذا وعلى كل حال فلو فرض
كون الغزالي مفصلا في المسئلة بين ثبوت المستصحب بالاجماع وثبوته بغيره فيظهر رده مما ظهر من تضعيف
ما تقدم من ان ادلة الاثبات لا يفرق فيها بين الاجماع وغيره خصوصا ما كان نظير الاجماع في السكوت
عن حكم الحالة الثانية خصوصا اذا علم عدم ارادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير وادلة
النفي كذلك لا يفرق فيها بينهما ايضا ويمكن الفرق بينهما بان الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحققه
وعدم تحققه في الآن اللاحق كما اذا قال الماء اذا تغير نجس فان الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة
فاذا زال التغير امكن استصحاب النجاسة للماء واذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء
المتلبس بالتغير فاذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لان الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود كما اذا

قال

قال الكلب نجس فانه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحا فاذا فرضنا انعقاد الاجماع على نجاسة
الماء المتصف بالتغير فالاجماع امر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعا والتغير قيدا للنجاسة او ان
الموضوع هو المتلبس بوصف التغير وكذلك اذا انعقد الاجماع على جواز تقليد المجتهد في حال
حيوته ثم مات فانه لا يتعين الموضوع حتى يجري عند ارادة الاستصحاب لكن هذا الكلام جار في جميع
الادلة الغير اللفظية مع ان ما سيجيء وتقدم من ان تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة
ولا بمراجعة الادلة الشرعية يكفي في دفع الفرق المذكور فتريهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل
المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق كما سيجيء في مسئلة اشتراط القطع ببقاء الموضوع
حجة القول التاسع وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع الى الرافع وبين
غيره ما يظهر من اخر كلام المحقق في المعارج كما تقدم في نقل الاقوال حيث قال والذي نختاره ان ننظر
في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال
حل الوطي ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحا فان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا
يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي هو
العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا فيلزم دوام الحل نظرا الى
وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا
لم يكن ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا اخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى وحاصل هذا
الاستدلال يرجع الى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضى وفيه ان الحكم بوجود
الشيء لا يكون الا مع العلم بوجود علته التامة التي من اجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم
بتحقق العلة التامة الا ان يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام
في اعتبار الاستصحاب والاولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة بعد نقلها من
ان النقض رفع الامر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك فلا بد ان يكون متعلقه ما يكون
له استمرار واتصال وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع في حيز التحريم ولا احكام
اليقين من حيث هو وصف من الاوصاف لارتفاعها بارتفاعه قطعا بل المراد به بدلالة الاقتضاء
الاقتضاء الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين لان نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى
سوى هذا فحينئذ لا بد ان يكون احكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمرا لولا الناقض هذا ولكن لا بد من التامل
في ان هذا المعنى جار في المستصحب العدمي ام لا ولا يبعد تحققه فتامل ثم ان نسبة القول المذكور الى المحقق
قدس سره مبني على ان مراده من دليل الحكم في كلامه هو المقتضي بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور

وعلى

وعلى ان يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء اما الدلالة والدليل المذكور على
ذلك واما لعدم القول بالاثبات في الشك في الرافعية والانكار في الشك في وجود الرافع وان كان
العكس موجودا كما سيجيء من المحقق السبزواري لكن في كلا الوجهين نظر اما الاول فلان مدار الفرق في الدليل
الذي ذكره لان ما ذكره في الاستدلال الى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص فاذا ثبت عموم
المقتضي وهو عقد النكاح لحل الوطي في جميع الاوقات فلا يجوز دفع اليد عنه الا بالالفاظ التي وقع الشك
في كونها مزيلة لقيد النكاح اذ من المعلوم ان العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص اما لو ثبت
تخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطي اعني عقد النكاح بمخصص هو اللفظ الذي اتفق على كونه
مزيلا لقيد النكاح فاذا شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم اذ الشك ليس في طرو
التخصيص على العام بل في وجود ما خصص العام به يقينا فيحتاج اثبات عدمه الى التمسك بالعام
اجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في اصل التخصيص فان العام يكفي لاثبات حكمه في موارد الشك
وبالجملة فالفرق بينهما ان الشك في الرافعية فيما نحن فيه واما اصالة عدم التخصيص فهي من الاصول
اللفظية المتفق عليها كما هو ظاهر من قبيل الشك في تخصيص العام مرددا على ما علم تخصيصه نظير ما اذا
ثبت تخصيص العلماء في اكرم العلماء بمرتكبي الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر فانه يجب التمسك
بالعموم والشك في وجود الرافع فيما نحن فيه شك في وجود ما خصص العام به يقينا نظير ما اذا علم تخصيصه
بمرتكبي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه في عالم فانه لولا احراز عدم الارتكاب باصالة العدم
التي مرجعها الى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في ايجاب اكرام ذلك المشكوك هذا ولكن يمكن ان
يقال ان مبنى كلام المحقق قده لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضي
فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود والفرق بين الشك في الخروج والشك في
تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص من جهة احراز المقتضي للحكم بالعموم كما هو في المثال الاول
من جهة اصالة الحقيقة وعدم احرازه في الثاني لعدم جريان ذلك الاصل لا لاحراز المقتضي لنفس الحكم
وهو وجوب الاكرام في الاول دون الثاني فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين واما دعوى عدم
الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فهو مما لم يثبت نعم يمكن ان يقال ان المحقق قده لم يتعرض لحكم الشك
في وجود الرافع لان ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس الا النسخ واجراء الاستصحاب فيه اجماعي
بل ضروري كما تقدم واما الشبهة الموضوعية فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن معقد مسئلة
الاستصحاب المعدود في ادلة الاحكام فالتكلم فيها انما يقع تبعا للشبهة الحكمية ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الاحكام
وعدم جريانه في الموضوعات الخارجية فترى المنكرين يمثلون بما اذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر
العادة ببقائه فانه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله والمثبتين بما اذا غاب زيد عن اهله وماله فانه يحرم التصرف

لعقد ن د

لعقد ن د

اي ان يتمسكوا بذلك في رافعية ارتكاب الصغائر من جهة الشك في كونه صغيرة ونظيره الشك في وجود رافع الشك في تحقق ارتكاب الكبيرة وعدمه كذا في نسخة مصححة

فيها

فيها بمجرد احتمال الموت ثم ان ظاهر عبارة المحقق وان اوهم اختصاص مورد كلامه بما يثبت دلالة الدليل
على تأبيد الحكم فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتا حتى جعل بعضهم هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق
المختار بعد ما ذكر وجوها اخر ضعيفة غير فارقة لكن مقتضى دليله شموله لذلك اذا كان الشك في نسخ
الحكم قبل مجيء الوقت ثم ان القول التاسع ما حكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة فانه استدل
على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الاطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بان استمرار
الحكم تابع لدلالة الدليل والاجماع انما دل على النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة
زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين
ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان
له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه يكون على اقسام ثم ذكر الشك
في وجود الرافع والشك في رافعية الشيء من جهة اجمال معنى ذلك الشيء والشك في كون الشيء
مصداقا للرافع المبين مفهوما والشك في كون الشيء رافعا مستقلا ثم قال ان الخبر المذكور
انما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك انما يعقل في القسم الاول من تلك الاقسام الاربعة
دون غيره لان في غيره لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما
يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه
لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما يعقل النقض
حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسبب ان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير
منها فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها
انتهى كلامه رفع مقامه اقول ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار الحكم فيما عدا القسم الاول
ايضا وانما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها ويرد عليه اولا ان الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة
الى الطهارة مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعا ومقيدة بكونها بعده فيتعلق اليقين
بالاولى والشك بالثانية واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد سواء كان قبل
حدوث ذلك الشيء او بعده فهذا الشك كان حاصلا من قبل كما ان اليقين باق من بعد وقد يلاحظان
بالنسبة الى الطهارة المطلقة وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد بل الشك متأخر عن اليقين وقد
تبين ان المراد باليقين والشك في قوله ع في صحيحة المذكورة لانك كنت على يقين من طهارتك
فشككت وغيرها من اخبار الاستصحاب هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد اعني الطهارة
المطلقة وح فالنقض المنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بعين
ما تعلق به اليقين واما وجود الشيء المشكوك الرافعية فهو يوجب الشك في كونه رافعا الخ

من قبيل سبب لهذا الشك فان كل شيء لابد له من سبب مقتض من الوجود ففي الشك في وجود الرافع فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء اخير للعلة التامة للشك المتاخر الناقض لا للنقض وثانيا ان دفع اليد عن احكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا يعقل الا ان يكون مسببا عن نفس الشك لان التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق والعمل بالاصول المخالفة له لا يكون الا لاجل الشك غاية الامر كون الشيء المشكوك كونه رافعا منشأ للشك والفرق بين الوجهين ان الاول ناظر الى عدم الوقوع والثاني الى عدم الامكان وثالثا سلمنا ان النقض في هذه الصورة ليس بالشك لكنه ليس نقضا باليقين بالخلاف ولا يخفى ان ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة لكن لا تنقضه بيقين اخر حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه وحرمة النقض بغيره شكا كان ام يقينا بوجود ما شك في كونه رافعا الا ترى انه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع ان النقض انما هو منبعث من سبب الشك لا بنفسه لا يسمع وبالجملة فهذا القول ضعيف في الغاية بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل البسيط على خلافه وقد يتوهم ان مورد صحيحة زرارة الاولى مما انكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه لان السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهما للوضوء وفيه ما لا يخفى فان حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله عليه السلام قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن وانما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما اذا وجدت امارة على النوم مثل تحريك شيء الى جنبه وهو لا يعلم فاجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين الخ نعم يمكن ان يلزم المحقق المذكور كما ذكرنا سابقا بان الشك في اصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم فالنقض ليس بالشك فتأمل ومنها التفصيل الحادي عشر وهو ما ذكره المحقق الخونساري في شرح الدروس قال طيب الله روحه عند قول الشهيد قده ويجزي ذو الجهات الثلث ما لفظه حجية القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى بذلك واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون الثلثة لا يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البرائة بعد ثبوت النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله الى ان قال بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم على قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت نجاسة ثوب او بدن في زمان فيقولون بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته اذا لم يحصل العلم بوفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وذهب بعضهم الى حجية القسم الاول واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر بالتأمل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان

في الاستصحاب

الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى زمان حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران احدهما ان هذا الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذهبنا اليه اما على الاول فلانه اذا كان امرا ونهيا بفعل الى غاية معينة مثلا فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج من العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى وثانيهما ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي ان ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الروايات وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول غير جار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخلو عن اجمال وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو عن تأييد للدليل الاول فتأمل فان قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت منعته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت به لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما بالروايات المتقدمة فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان التغوط اذا حصل لا يصح الصلوة بدون الماء والتمسح رأسا لا بالثلثة ولا بشعب الحجر الواحد فهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول

عندنا قد اعتبر الشارع مطهرة فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا في الاستصحاب
المذكور لكن نقول قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة
احجار او الاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يأت بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج
عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت نعم الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف
بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق
العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم
عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود
ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال حتى لا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان
يحصل العلم او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا
يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك
في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد
في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت
حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم يجب الحكم بوجوب
تلك الاشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء
واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم سواء في ذلك كون الواجب شيئا
معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك و
سواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات او تباينت بالكلية واما اذا لم يكن الامر
كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب
بعض الامة الى وجوب شيء وبعض آخر الى وجوب شيء آخر وظهر من النص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك
الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر
الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر ام تباينا كلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي الى الغاية هذا مجمل
في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع
ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات والله الهادي الى سواء الطريق انتهى كلامه رفع مقامه وحكى
عنه سيد السند في شرح الوافية حاشية اخرى له عند قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس
والمشتبه آه ما لفظه وتوضيح الكلام ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا لها ضعيف
وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك وعلى تقدير
تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الاصل وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظاهر انه من

الاصول ويشكل التمسك بالخبر في الاصول ان سلم التمسك به في الفروع تقول ولانه لا يظهر شموله
للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يستبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور
التي ليست حكما شرعيا وان امكن ان يصير منشأ لحكم شرعي وهذا ما يقال من ان الاستصحاب
في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية فنقول الامر على وجهين احدهما
ان يثبت حكم شرعي في موضع خاص باعتبار حال يعلم من الخارج ان زوال تلك الحالة لا يستلزم
زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول ان ثبت نجاسة
ثوب باعتبار ملاقاته للبول فانه علم من اجماع او ضرورة ان النجاسة لا تزول بزوال الملاقات
ومثال الثاني ما نحن فيه فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء باعتبار انه شيء يعلم وقوع
النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل من الخارج ان زوال ذلك
الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم وعلى هذا
شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فالتمسك
فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة
الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار من ان اليقين لا ينقض بالشك قلت
القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم اعني النجاسة بعد الملاقات حاصل ما لم يرد
عليه الماء على الوجه المعتبر وح فائدته ان عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال
النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما
او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة ام لا وفائدته انه اذا ثبت الحكم في الجملة فليستصحب
الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع
ان الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال
ان الظاهر ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه
اذ لو فرض عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم
لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كلا القسمين بل في الامور الخارجية ايضا
انتهى كلامه رفع مقامه اقول لقد اجاد فيما افاد وجاء بما فوق المراد الا ان في كلامه مواقع
للتأمل فلنذكر مواقعه للتشحيذ وجهه فنقول قوله وبعضهم ذهب الى حجيته في القسم الاول ظاهر كصريح
ما نقلته منه في حاشية الاخرى وجود القائل بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الجزئية كطهارة
هذا الثوب والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير وعدم حجيته في الامور الخارجية كرطوبة الثوب وحيوة زيد
وفيه نظر يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها والنظر في ادلتهم مع ان ما ذكره في

الحاشية الاخيرة دليل العدم مجرى فى ارتفاع شيئا نحتم الحرجية ايضا فان مبنا وصول النجاسة الى هذا الثوب الخاص اتفاقا وعدم حصولها وبنا نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها العدم المرتبط بكلاهما خارج عن شان الشارع كما ان مبنا طهارة الثوب المذكور ظاهرا مبنيا على عدم وصول النجاسة اليه ظاهرا الراجع فى الحقيقة الى الحكم بالطهارة ظاهرا قبل الايصال لشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم مقوله والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخراه وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور من ان الاعتماد فى المقلعة المشهور والى الوجه السابق كما موظ قوله لوجوده فى زمان سابق عليه صريح قول شيخنا البهائى اثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الاول ليس الامر كذلك على طريقة شارح الدروس قوله قد ان الحكم الذى بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا الخ اقول بناء الحكم الى زمان ما كذا متصور على وجهين الاول ان يلاحظ الفعل الى زمان ما كذا موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد كان يلاحظ الجلوس فى المسجد الى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به احد الاحكام الخمسة ومن امثلته الامساك المستمر الى الليل حيث انه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب او الندب او غيرهما من احكام الصوم الثانى ان يلاحظ الفعل فى كل جزء يعتبر من الزمان المعين موضوعا مستقلا تعلق به حكم فيتحد فى المقام احكام متعلقة لموضوعات متعددة ومن امثلته وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان الى ان يرى هلال شوال فان صوم كل يوم الى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل اما الاول فالحكم التكليفى اما امر واما نهى واما تخيير فان كان امرا كان اللازم عند الشك فى تحقق الغاية ما ذكره من وجوب الاتيان بالفعل تحصيلا لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم لكن يجب تقييده بما اذا لم يعارضه تكليف اخر محدود بما بعد الغاية كما اذا وجب الجلوس فى المسجد الى الزوال ووجب الخروج منه من الزوال الى الغروب فانه حينئذ كان وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك فى الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع فى وجوب الجلوس عند الشك فى الزوال الى اصل اخر غير الاحتياط مثل اصالة عدم الزوال وعدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس او عدم حدوث التكليف بالخروج او غير ذلك وان كان نهيا كما اذا حرم الامساك المحدود بالغاية المذكورة او الجلوس المذكور فان قلنا بجريان الاستغفال كما هو الظاهر كان المتيقن التحريم قبل الشك فى وجود الغاية واما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر فى الامر بل يحتاج الى الاستصحاب المشهور والا فالاصل الاباحة فى صورة الشك وان قلنا انه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب الا بعد اتمام الامساك والجلوس المذكورين فليرجع الى مقتضى اصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية ولا دخل له بما ذكره فى الامر وان كان تخييرا فالاصل فيه ان يقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها الا انه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط كما اذا اباح الاكل الى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الامساك من طلوع الفجر الى الغروب عليه فان

الظ

الظاهر وجوب الكف من الاكل عند الشك هذا كله اذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائى او التخييرى امرا واحدا مستمرا واما الثانى وهو ما لوحظ فيه الفعل امورا متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مرتبط بالاخر فان كان امرا او نهيا فاصالة الاباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة فى زمان الشك وكذلك اصالة الاباحة فى الحكم التخييرى الا اذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط فعلم مما ذكرنا ان ما ذكره من الوجه الاول الراجع الى وجوب تحصيل الامتثال لا يجرى الا فى قليل من الصور المفروضة فى المسألة ومع ذلك فلا يخفى ان اثبات الحكم فى زمان الشك بقاعدة الاحتياط كما فى الاقتضائى او قاعدة الاباحة والبراءة كما فى الحكم التخييرى ليس قولا بالاستصحاب المختلف فيه اصلا لان مرجعه الى ان اثبات الحكم فى الزمان الثانى يحتاج الى دليل يدل عليه ولو كان اصالة الاحتياط او البراءة وهذا عين انكار الاستصحاب لان المنكر للاستصحاب لا بد ان يرجع الى اصول اخر فلا حاجة الى تطويل الكلام وتغيير اسلوب كلام المنكرين فى هذا المقام وبقى الكلام فى توجيه ما ذكره من ان الامر فى الحكم التخييرى اظهر ولعل الوجه فيه ان الحكم بالتخيير فى زمان الشك فى وجود الغاية مطابق لاصالة الاباحة الثابتة بالعقل والنقل كما ان الحكم الاقتضائى كان مطابقا لاصالة الاحتياط الثابتة فى المقام بالعقل والنقل وقد وجه المحقق القمى قده الحاق الحكم التخييرى بالاقتضائى بان مقتضى التخيير الى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته فى كل جزء مما قبل الغاية ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخيير عند الشك فى حدوث الغاية الا بالحكم بالاباحة واعتقادها فى هذا الزمان ايضا وفيه انه ان اريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتا الى الغاية المعينة فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلا عن صورة الشك فيه فان هذا اعتقاد بالحكم الشرعى الكلى ووجوبه غير مقتض لبقائه فان الغاية غاية المعتقد لا لوجوب الاعتقاد وان اريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييرى فى كل جزء من الزمان الذى يكون فى الواقع مما قبل الغاية وان لم يكن معلوما عندنا ففيه ان وجوب الاعتقاد فى هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الاولى او غيره مما لا يعقل الكلام فى جوازه لانه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الاخر الذى ثبت فيما بعد الغاية واقعا وان لم يكن معلوما بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك فى الموضوع كما لا يخفى ولعل هذا التوجيه قد قده وجد عبارة شرح الدروس فى نسخته كما وجدته فى بعض نسخ شرح الوافية واما على الثانى فالامر كذلك كما لا يخفى لكنى راجعت بعض نسخ شرح الدروس فوجدت لفظ الظهر بدل كذلك وح فظاهره مقابلة وجه الحكم بالبقاء فى التخيير بوجه الحكم بالبقاء فى الاقتضائى فلا وجه لاتحاد احدهما بالاخر والعجب من بعض المعاصرين حيث اخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه الى المحقق الخونسارى فقال حجية المحقق الخونسارى امرا الاحتياط واصالة الاشتغال ثم اخذ فى

اجرا

اجزاء اصالة الاشتغال فى الحكم التخييرى بما ذكره فى القوانين ثم اخذ فى الطعن عليه وان اختيار الطعن
فى التوجيه لا فى حجة المحقق ايضا الا ان غلط النسخة هو الذى الجاه اليه هذا وقد اورد عليه السيد الشارح
بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال فى استصحاب القوم ايضا قال بيانه انا كما نجزم فى الصورة
التى فرضها بتحقق الحكم فى قطعة من الزمان ونشك ايضا فى مبين القطع فى تحققه فى زمان يكون حدوث
الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا فكذلك نجزم بتحقق الحكم فى زمان لا يمكن تحقق الغاية فيه ونشك ايضا
فى مبين القطع فى تحققه فى زمان ما متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علة الوجود
كما ان فى الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم فى الزمان الشك ولان يراد عدمه
وجوده فكذلك الدليل فى الصورة التى فرضناها هاهنا فنقول لو لم تمتثل المكلف لم يحصل الظن بالامتثال
الى اخر ما ذكره انتهى اقول هذا الايراد ساقط عن المحقق لعدم جريان قاعدة الاشتغال فى غير الصورة
التى فرضها المحقق مثلا اذا ثبت وجوب الصوم فى الجملة وشككنا فى ان غايته سقوط القرص او ميل
او ميل الحمرة المشرقية فالذى صرح على ما صرح به المحقق المذكور فى عدة مواضع من كلماته الرجوع فى نفى
الزائد وهو وجوب الامساك بعد سقوط القرص الى اصالة البراءة لعدم ثبوت التكليف بالامساك ازيد من المقدار
المعلوم فيرجع الى مسئلة الشك فى الجزئية فلا يمكن ان يقال انه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن لانه
ان اريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعا وان اريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم
هذا بخلاف فرض المحقق فان التكليف بالامساك الى السقوط على القول به او ميل الحمرة على القول الاخر
معلوم مبين وانما الشك فى الاتيان به عند الشك فى حدوث الغاية فالفرق بين مورد استصحابه
ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك فى اتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك فى جزئية شئ و
قد تقرر فى محله جريان اصالة الاحتياط فى الاول دون الثانى وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم
كما لو ثبت ان للحكم غاية وشككنا فى كون شئ اخر ايضا غاية له فان المرجع فى الشك فى ثبوت الحكم بعد
تحقق ما شك فى كونه غاية عند المحقق الخونسارى قده هى اصالة البراءة دون الاحتياط قوله الظاهر
من عدم نقض اليقين انه عند التعارض لا ينقض ومعنى التعارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك
اقول ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضى لليقين ونفس الشك
على ان يكون الشك مانعا عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضى للشئ والمانع عنه والظاهر
ان المراد بالموجب فى كلامه دليل اليقين السابق وهو الدال على استمرار حكم الى غاية معينة ودح فيرد
عليه مضافا الى ان التعارض الذى استظهره من لفظ النقض لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الناقض ونفس
المنقوض لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض ان نقض اليقين بالشك يصدق عرفا عن ظاهره وهو نقض
صفة اليقين واحكامها الثابتة لها من حيث هى صفة من الصفات لارتفاع اليقين واحكامه الثابتة له

خبر دوام ارتفاع

من حيث

من حيث هو حين الشك قطعا ظاهر فى نقض احكام اليقين يعنى الاحكام الثابتة باعتبار المتيقن اعنى المستصحب
فيلاحظ التعارض بين المنقوض والناقض واللازم من ذلك اختصاص الاخبار بما يكون المتيقن واحكامه
مما يقتضى بنفسه الاستمرار لولا الرافع فلا ينقض تلك الاحكام بمجرد الشك فى الرافع سواء كان الشك
فى وجود الرافع او فى رافعية الموجود وبين هذا وما ذكره المحقق تباين جزئى ثم ان تعارض المقتضى
ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه لان اليقين المستصحب كوجوب الامساك فى الزمان السابق كان حاصلا
من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانية وهى ان هذا الان لم يدخل الليل وكبرى مستفادة من دليل استمرار
الحكم الى غاية معينة وهى وجوب الامساك قبل ان يدخل الليل والمراد بالشك زوال اليقين بالصغرى
وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من قبيل المقتضى له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبة
اليقين الى المقدمتين على نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضى له والحاصل ان ملاحظة النقض بالنسبة
الى الشك واحكام المتيقن الثابتة لاجل اليقين اولى من ملاحظته بالنسبة الى الشك ودليل اليقين
واما توجيه كلام المحقق بان يراد من موجب اليقين دليل اليقين واما توجيه كلام المحقق بان يراد
من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيى ومن الشك غاية الشئ وهى من مخصصات
العام فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك فى المخصص فمدفوع بان نقض العام بالخاص
التخصيص انما يتصور فى الشك فى اصل التخصيص ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب واما مع
اليقين بالتخصيص والشك فى تحقق المخصص المتيقن كما فيما نحن فيه فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور
نقضه لان العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم فى مورد الشك فى تحقق المخصص خصوصا مثل
التخصيص بالغاية والحاصل ان المقتضى والمانع فى باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص فاذا
احرز المقتضى وشك فى وجود المخصص يحكم بعدمه عملا بظاهر العام واذا علم بالتخصيص وخروج
اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك فى صدق المخصص على شئ فلنسبة دليلى العموم والتخصيص اليه على السواء
من حيث الاقتضاء هذا كله مع ان ما ذكره فى معنى النقض لا يستقيم فى قوله ع فى ذيل الصحيحة ولكن
تنقضه بيقين اخر وقوله ع فى الصحيحة المتقدمة الواردة فى الشك بين الثلث والاربع ولكن ينقض
الشك باليقين بل ولا فى صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك فان المستصحب فى موردها
اما عدم فعل الزائد واما عدم براءة الذمة من الصلوة كما تقدم ومن المعلوم انه ليس فى شئ
منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك قوله فى جواب السؤال قلت فيه تفصيل الى اخر الجواب قولا فى
النجاسة فيما ذكره من الفرض اعنى موضع الغائط مثمرة وثبت ان التمسح بثلاثة احجار مزيل لهما
وشك فى التمسح بالحجر الواحد ذى الجهات مزيل ايضا ام لا فاذا ثبت وجوب ازالة النجاسة المفروضة
الشك فى تحقق الازالة بالتمسح بالحجر الواحد ذى الجهات فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين

او الظن المعتبر بالزوال في مثل هذا المقام لا يجري اصالة البراءة ولا ادلتها لعدم وجود القدر المتيقن في
المامور به وهي الازالة وان كان ما يتحقق به مرددا بين الاقل والاكثر لكن هذا الترديد في المحقق نفس
المامور به كما لا يخفى نعم لو فرض انه لم يثبت الامر بنفس الازالة وانما ثبت بالتمسح بثلاثة احجار او بالاعم
منه ومن التمسح بكل الجهات امكن بل لم يبعد اجراء اصالة البراءة عما عدا الاعم والحاصل انه فرق بين
الامر بازالة النجاسة من الثوب المرددة بين غسله مرة او مرتين وبين الامر بنفس الغسل المردد بين المرة
والمرتين والذي يعين كون مسئلة التمسح من قبيل الاول دون الثاني هو ما استفيد من ادلة وجوب
ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة مثل قوله وثيابك فطهر وقوله ع في صحيحة زرارة لا صلوة
الا بطهور بناء على شمول الطهور ولو بقرينة ذيله الدال على كفاية الاحجار من الاستنجاء للطهارة من
الخبثية ومثل الاجماعات المنقولة على وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة وهذا المعنى
لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على نحو يرتضيه المحقق المذكور بل ظاهر اكثر الاخبار الامر
بنفس الغسل الا ان الانصاف وجود الدليل على وجوب نفس الازالة وان الامر بالغسل في الاخبار
ليس لاعتباره بنفسه في الصلوة وانما هو لانه محصل لازالة النجاسة مع ان كلام المحقق المذكور لا
يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني
بان مسئلة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه ما لفظه غاية ما اجمعوا عليه ان التغوط متى حصل لا
يصح الصلوة بدون الماء والتمسح راسا لا بالثلث ولا بشعب الحجر الواحد فهذا لا يستلزم الاجماع
على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا انتهى ويظهر
ما في قوله جوابا عن الاعتراض الاخير انه لم يثبت الاجماع على وجوب شيء معين يجب لو لم يات
بذلك الشيء لاستحق العقاب انتهى وما في كلامه المحكي في حاشية شرح على قول الشهيد قده ويحرم استعمال
الماء النجس والمشتبه انتهى وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا في ادلة الاقوال علمت ان الاقوى منها القول
التاسع وبعده القول المشهور والله العالم بحقايق الامور **وينبغي** التنبيه على امور وهي بين
ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك اللاحق في بقائه **الاول**
ان المتيقن السابق اذا كان كليا في ضمن فرد وشك في بقائه فاما ان يكون الشك من جهة الشك في
بقاء ذلك الفرد واما ان يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزما وبين
ما هو مرتفع جزما واما ان يكون من جهة الشك في وجود فرد اخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد
اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد وترتيب احكام كل منهما عليه اما الثاني
فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقا على المشهور نعم لا يتعين بذلك احكام الفرد الباقي سواء كان
الشك من جهة الرافع كما اذا علم بحدوث البول او المني ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين

الطهارتين فاذا فعل احديهما وشك في رفع الحدث فالاصل بقاؤه وان كان الاصل عدم تحقق
الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب ام كان الشك من جهة المقتضي كما لو تردد من في الدار بين كونه حيوانا
لا يعيش الا سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة فيجوز بعد السنة الاولى استصحاب الكلي المشترك
بين الحيوانين ويترتب عليه اثاره الشرعية الثابتة دون اثار شيء من الخصوصيتين بل يحكم بعدم
كل منهما لو لم يكن مانع عن اجراء الاصلين كما في الشبهة المحصورة وتوهم عدم جريان الاصل في القدر
المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث محكوم الانتفاء بحكم
الاصل مدفوع بانه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه [illegible]
واما توهم كون الشك في بقائه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث
فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من اثاره فان ارتفاع القدر المشترك
من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الامر الاخر
نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني
لا ارتفاع القدر المشترك بين الامرين وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه يترتب عليه احكام عدم وجود
الجنابة في المثال المتقدم ويظهر من المحقق القمي ره في القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب على الاطلاق
عدم جواز اجراء الاستصحاب في هذا القسم ولم اتحقق وجهه قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في
مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع
الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال
اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد
ثم ذكر حكاية تمسك بعض اهل الكتاب لاثبات نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه
الكتابي ثم رده بما ادعى ابتنائه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابلية ثم اوضح ذلك بمثال وهو انا
اذا علمنا ان في الدار حيوانا لكن لا يعلم انه اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا
عن ذلك مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فاذا احتمل كون الحيوان الخاص في
البيت عصفورا او فارة او دودة قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابه الى حصول زمان
ظن بقاء اطول الحيوانات عمرا قال وبذلك بطل تمسك الكتابي انتهى **اقول** ان ملاحظة استعداد
المستصحب واعتباره في الاستصحاب مع انه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرافع موجب
لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة ارادة استعداده من حيث تشخصه ولا ابعد الاجناس ولا اقرب
الاصناف ولا ضابط لتعيين المتوسط والاحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقا مع ان
اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص بصورة الظن كما اعترف به سابقا فلا مانع من استصحاب

وجود الحيوان في الدار اذا ترتب اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها ثم ان ما ذكره من ابتناء جواب
الكتابي على ما ذكره سيجيء ما فيه مفصلاً ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو ما اذا كان الشك في بقاء
الكلي مستنداً الى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على قسمين لان الفرد الآخر
اما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله واما يحتمل حدوثه بعده اما بتبدله اليه واما بمجرد حدوثه
مقارناً لارتفاع ذلك الفرد وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين نظراً الى تيقنه سابقاً وعدم
العلم بارتفاعه وان علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه لان ذلك مانع من اجراء
الاستصحاب في الافراد دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني او عدم جريانه فيهما لان بقاء الكلي في
الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً وهو معلوم العدم وهذا هو الفارق
بين ما نحن فيه والقسم الثاني حيث ان الباقي في الآن اللاحق هو عين الوجود المتيقن سابقاً او
التفصيل بين القسمين فيجري في الاول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود
سابقاً فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين ان يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد
المعلوم ارتفاعه وان يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة انما هو في مقدار
استعداد ذلك الكلي واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي وجوه
اقواها الاخير ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق
مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض او
بسواد اضعف من الاول فانه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك
من جهة اشتباه المفهوم او المصداق في زوالها او تبدلها الى مرتبة دونها او علم اضافة المايع ثم شك في
زوالها وتبدلها الى فرد آخر من المضاف وبالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق
مستمراً الى اللاحق ولو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق ولذا
لا اشكال في استصحاب الاعراض حتى على القول فيها بتجدد الامثال وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب
على المداقة العقلية ثم ان للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيداً لبعض ما ذكرنا وان لم يخل
بعضه عن النظر بل المنع قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية
ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحياة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم
من حيث هو بل ملزومه الثاني اعني الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة
فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته
في الزمان السابق هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الزمان الثاني ففي الحقيقة يخرج
مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وقال وليس مثل المتمسك

بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار
في الوقت الاول وفساده غني عن البيان انتهى **اقول** ولقد اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور
ونظيره الا ان نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية
كما يرشد اليه قوله تعالى الا ما ذكيتم الظاهر في ان المحرم انما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً او بطريق
شرعي ولو كان اصلاً وقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله
ع في موثقة ابن بكير اذا كان ذكياً ذكاه الذابح وبعض الاخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل اليه كلاب
ولم يعلم انه مات باخذ المعلم بالشك في استناد موته الى المعلم الى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد
القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتباً على موضوع
الميتة بمقتضى ادلة نجاسة الميتة لان الميتة عبارة عن كل ما لم يذك لان التذكية امر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة — لان الميتة
والحاصل ان التذكية سبب للحل والطهارة فكل ما شك فيه او في مدخلية شيء فيه فاصالة عدم تحقق السبب
الشرعي حاكمة على اصالة الحل والطهارة ثم ان الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما هو اللحم او المأكول
فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة لكن الانصاف انه لو علق حكم النجاسة على من مات
حتف الانف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض اشكل اثبات الموضوع بمجرد اصالة عدم التذكية
الثابتة حال الحيوة ~~لان عدم التذكية الثابتة حال الحيوة~~ لان عدم التذكية السابق حال الحيوة المستصحب
الى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الانف فيبقى اصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو
الموت حتف الانف سليمة عن المعارض وان لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافية فذكر
ان اصالة عدم التذكية يثبت الموت حتف الانف واصالة عدم الموت حتف الانف يثبت التذكية فيكون
وجه الحاجة الى احراز التذكية مع ان الاباحة والطهارة لا يتوقفان عليه بل يكفي استصحابهما ان استصحاب عدم
التذكية حاكم على استصحابهما فلولا ثبوت التذكية باصالة عدم الموت حتف الانف لم يكن مستند للاباحة
والطهارة وكان السيد قده ذكر هذا لزعمه ان مبنى تمسك المشهور على اثبات الموت حتف الانف باصالة
عدم التذكية فيستقيم ح معارضتهم بما ذكره السيد قده فيرجع بعد التعارض الى قاعدتي الحل والطهارة
واستصحابهما لكن هذا كله مبني على ما فرضنا من تعلق الحكم على الميتة والقول بانها ما زهق روحه بحتف
الانف اما اذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه او لم يذكر اسم الله عليه وتعلق الحل على ما ذكي
او ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء احد الامرين ولو بحكم الاصل ولا ينافي ذلك تعلق الحكم
في بعض الادلة الاخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة كما في اية قل لا اجد لانا نقول ان
الميتة هو ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذكي فاذا شك في عنوان المخرج فالاصل عدمه فلا محيص عن قول
المشهور ثم ان ما ذكره الفاضل التوني من عدم جواز اثبات عمرو باستصحاب الضاحك المتحقق في ضمن زيد

صحيح وقد عرفت ان عدم جواز استصحاب نفس الكلي وان لم يثبت خصوصية الفرد فيه وان كان الحق فيه التفصيل كما عرفت الا ان كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث ان العدم الازلي مستمر مع حيوة الحيوان او موته حتف الانف فلا مانع من استصحابه وترتيب احكامه عليه عند الشك وان قطع بتبدل الوجود المقارن له بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الاولين من الكلي كان الاستصحاب في الامر العدمي المقارن للوجودات النافع عن الاشكال اذ لم يرد اثبات الوجود المتاخر المقارن له لم يظهر اثبات الموت حتف الانف بعدم التذكية او ارتباط الوجود المقارن له به كما اذا فرض الدليل على ان كل ما تقذفه الرحم من الدم اذا لم يكن حيضا فهي استحاضة فان استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه حتى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة اذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية وسيجيء نظير هذا الاستصحاب في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف وعدمه لا يثبت كون المحل موردا لذلك الوصف العنواني فافهم

الامر الثاني

انه قد علم من تعريف الاستصحاب وادلته ان مورده الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيدا له الا انه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الاخيرين بطريق اولى بل تقدم من بعض الاخباريين ان استصحاب الليل والنهار من الضروريات والتحقيق ان هنا اقساما ثلثة اما نفس الزمان فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من اجزاء الليل او النهار لان نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلا عن وصف كونه نهارا او ليلا نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل او النهار ولوحظ كونه امرا خارجيا واحدا وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الاخير وتجدده او عن عدم تجدد جزء مقابله وتجدده لان بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور العرف له من الوجود فيصدق ان الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه فالعبرة بالشك في وجوده والعلم بتحققه قبل زمان الشك وان كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وانما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال ولتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة الا ان هذا المعنى على تقدير صحته والاغماض عما فيه لا يكاد يجدي في اثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفا بكونه من النهار او من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه انه واقع في الليل او النهار الا على القول بالاصل المثبت مطلقا او على بعض الوجوه الاتية ولو بنينا على ذلك اغنانا عما ذكر من التوجيه استصحابات اخر وامور متلازمة مع الزمان كطلوع

القدر في الاستصحاب الوجود

الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول القمر الى درجة يمكن رؤيته فيها فالاولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان او شوال ولعل المراد بقوله عليه السلام في المكاتبة المتقدمة في ادلة الاستصحاب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية الا ان جواز الافطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي الا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان مع ان الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا واما

٧ او وجودي

القسم الثاني اعني الامور الغير القارة التي يتجدد كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض فيها امرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلا مجموع اجزائه امرا واحدا والشك في بقائه لاجل الشك في قلة اجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء اخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المذكورة في الامر السابق مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل الاول من تلك الاقسام الثلثة لان المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الاجزاء التي يجمعها داع واحد ترتبط بوجود تلك الاجزاء يوجد ما شيئا واحدا وفردا من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افراده غاية الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء اخر منه الحاصل ان المفروض كون كل قطعة جزءا من الكلي لا جزئيا من الكلي هذا مع ما عرفت في الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما اذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا اخر مغايرا للموجود الاول كما في الوجود الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل فافهم ثم ان المرابطة الموجبة لعد المجموع امرا واحدا موكولة الى العرف فان المشتغل بقراءة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي امرا واحدا فاذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشك في حدوث الصارف او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالاصل بقاؤه اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع اخر فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب نظرا الى ان الشك في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في اي مقدار من الزمان فالاصل عدم انقطاعه وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا الى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد واذا لوحظ كل واحد من اجزاء هذا الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف بعض العلماء في

اجراء الاستصحاب في هذه الموارد واختلاف انظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا او حوادث متعددة
والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الامر في ثالث والله الهادي الى سواء السبيل
فتدبر واما القسم الثالث وهو ما كان مقيدا بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه ووجهه ان الشيء المقيد
بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لان البقاء وجوده الاول في الآن الثاني وقد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب
في الاحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الافعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجودا وعدما في تعلق الحكم
ومن جملتها الزمان ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الامر الوجودي المتيقن
سابقا ومعارضته مع استصحاب وجوده بزعم ان المتيقن وجود ذلك الامر في القطعة الاولى من الزمان والاصل بقائه
عند الشك على العدم الازلي الذي لم يعلم انتقاضه الى الوجود الا في القطعة السابقة من الزمان قال في
ما ذكره من تعارض الاستصحابين انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم
يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل
ورود امر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال
وصار بعده موضع الشك فهنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الآخر فان قلت
يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل
مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الخميس مثلا حال ورود الامر في ان الجلوس غدا
هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت
الزوال انتهى ثم اجرى ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض
يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذي وفي طهارة الثوب النجس اذا
غسل مرة فحكم في الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الاصلي قبل وجوب
الصوم وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا
للطهارة بعد المذي وفي الثالث حكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة
البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور الا ان يرجع الى استصحاب آخر
حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا قال ولو لم يعلم ان
الطهارة مما لا يرتفع الا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا في الامور الشرعية واما الامور
الخارجية كاليوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها
فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى
اقول الظاهر التباس الامر عليه اما اولا فلان الامر الوجودي المجعول ان لوحظ الزمان قيدا له او لمتعلقه
بان لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال شيئا والمقيد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلقا للوجوب

الخميس صح

فلا مجال لاستصحاب الوجود للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه ولذا لا يجوز الاستصحاب
في مثل صم يوم الخميس اذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة وان لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب
العدم لانه اذا انقلب العدم الى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه ازيد والمفروض تسليم
حكم الشارع بان المتيقن في زمان لا بد من ابقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق وما ذكره قده من ان الشك
في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بان ذلك ايضا حيث كان مرددا
بعد اليقين بوجوب الجلوس الى الزوال مهمل بحكم الشارع بابقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك قبل
حدوث حادث في مدة بقائه والحاصل ان الموجود في الزمان الاول ان لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة
فيه للموجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثا مغايرا للحادث الاول فلا مجال لاستصحاب الموجود
اذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الاول من مقوماته وان لوحظ متحدا مع الثاني لا مغايرا له
الا من حيث ظرفه الزماني فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود لانه انقلب الى الوجود وكان المتوهم ينظر
في دعوى جريان استصحاب الوجود الى كون الموجود امرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشك وفي دعوى
جريان استصحاب العدم الى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان
مغايرا للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم **وملخص الكلام** في دفعه
ان الزمان ان اخذ ظرفا للشيء فلا يجري الا استصحاب وجوده لان العدم انتقض بالوجود المطلق وقد حكم
عليه بالاستمرار بمقتضى ادلة الاستصحاب وان اخذ قيدا له فلا يجري الا استصحاب العدم لان انتقاض
عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق والاصل عدم الانتقاض كما اذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة
ولم يثبت غيره واما ثانيا فلان ما ذكره من استصحاب عدم الجعل للسببية في صورة الشك في الرافع
غير مستقيم لانا اذا علمنا ان الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا في ان المذي رافع
لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقا بمقدار سببية السبب وكذا
الكلام في سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة فان قلت انا نعلم ان الطهارة
بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة اصلا وعلمنا بحدوث هذا الامر الشرعي قبل المذي وشككنا في الحكم
بوجودها بعده والاصل عدم ثبوتها بالشرع قلت لا بد من ملاحظة ان منشأ الشك في ثبوت الطهارة
بعد المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء فان المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده او ان
قطعا تأثير الوضوء في احداث امر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعا فعلى الاول لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء
رافعا لان المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والاصل عدم التأثير مع وجوده الا ان يتمسك باستصحاب
وجود المسبب نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوالها لا من قبل الشك في
ناقضية المذي وعلى الثاني لا معنى لاستصحاب العدم اذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن

واما ثانيا فلو سلم جريان استصحاب الكلي لكن ليس استصحاب عدم حدوث الشيء وانما حاكما على هذا الاستصحاب
عدم حدوث الشيء حاكما على هذا الاستصحاب لان الشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الاخر بل مرجع
الشك فيهما الى شيء واحد وهو ان المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث او الطهارة ثم يستقيم ذلك فيما
اذا كان الشك في الموضوع الخارجي عني وجود المزيل وعدمه لان الشك في كون المكلف حال الشك مجعولا في حقه
الطهارة او الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرافع الا ان الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالي بجعل احد الامرين
في حق المكلف غير جار **الامر الثالث** ان المتيقن السابق اذا كان مما يستقل به العقل كحرمة الظلم
وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه لان الاستصحاب ابقاء ما كان
والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فان ادرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني
حكم به حكما قطعيا كما حكم اولا وان ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكما
جديدا حادثا في موضوع جديد واما الشك في بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء
الاضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه وان كان لعدم
تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا
غير متصور في المستقلات العقلية لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلا فلا
القضايا العقلية اما مبينة او مبرهنة لا يحتاج العقل في حكمه الى ازيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته
من قيوده واما نظرية تنتهي الى ضرورية كذلك فلا يعقل اجمال الموضوع في حكم العقل مع انك ستعرف
في مسألة اشتراط بقاء الموضوع ان الشك في الموضوع خصوصا لاجل مدخلية شيء مانع من اجراء الاستصحاب
فان قلت فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع انه كاشف عن حكم عقلي مستقل فانه اذا ثبت حكم العقل برد
الوديعة وحكم الشرع على طبقه بوجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار او الخوف فيستصحب الحكم
الشرعي مع انه كان تابعا للحكم العقلي قلت اما الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم
جريان الاستصحاب نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغير في حال من احوال
موضوعه مما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بان موضوعه اعم من موضوع حكم
العقل ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الازلي ليس
مستندا الى القبح وان كان موردا للقبح هذا حال نفس الحكم العقلي واما موضوعه كالضرر المشكوك بقاؤه في
المثال المتقدم فالذي ينبغي ان يقال فيه ان الاستصحاب ان اعتبر من باب الظن عمل به هنا لانه يظن الضرر بالاستصحاب
فيحمل عليه الحكم العقلي وان اعتبر من باب التعبد لاجل الاخبار فلا يجوز العمل به للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك
في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع مثلا اذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى
ذلك ترتيب الاثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك واما الحكم العقلي بالقبح فلا يثبت بذلك الضرر نعم

يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهرا لثبوتها سابقا ولو بواسطة الحكم العقلي ولا منافاة بين انتفاء الحكم
العقلي وثبوت الحكم الشرعي لان عدم الحكم العقلي مع الشك انما هو لاشتباه الموضوع عنده وباشتباهه يشتبه
الحكم الشرعي الواقعي ايضا الا ان الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة ومما ذكرنا من
عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي يظهر ما في تمسك بعضهم لاجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة او شرطها باستصحاب
عدم التكليف الثابت حال النسيان وما في اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتأخرين استصحاب
حال العقل باستصحاب العدم بانه لا وجه للتخصيص فان حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديا تكليفيا كاستصحاب
تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الامانة اذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالها كالاضطرار والخوف او وضعيا
كشرطية العلم للتكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها ويظهر حال المثالين الاولين مما ذكرنا سابقا واما المثال
الثالث فلم يتصور فيه الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف
به معلوما بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوما بالاجمال لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه
كما سننبه عليه ويظهر ايضا فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال
مثال الاول ما اذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع او العثور
عليه فان مجرد الشك في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة الى ابقاء البراءة السابقة
والحكم بعدم ارتفاعها ظاهرا فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف
فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم نعم لو اريد اثبات عدم الحكم امكن اثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود
من اثباته ليس الا ترتيب اثار عدم الحكم وليس الا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك فهو من اثار
الشك لا المشكوك ومثال الثاني ما اذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السورة في الصلوة و
وجوب الصلوة الى اربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة ففعل ما يحتمل معه
بقاء التكليف الواقعي وسقوطه كان صلى بلا سورة او الى بعض الجهات او اجتنب احدهما فربما يتمسك
باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا وفيه ان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل
اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان هو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق بين هذا الزمان
والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان و
هذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور وان يكفي قيد العلم بالتكليف الواقعي اما ثم يجري استصحاب عدم فعل
الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه لكنه لا يقتضي بوجوب الاتيان بالصلوة مع السورة والصلوة الى الجهة
الباقية واجتناب المشتبه الباقي بل يقتضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب
الاتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة الا على القول بالاصل المثبت او بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين
والاول لا نقول به والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب **الامر الرابع** قد يطلق

على بعض الاستصحابات الاستصحاب بمخالفته توضيح ذلك ان المستصحب قد يكون امرا موجودا في السابق بالفعل كما اذا وجب الصلوة فعلا او حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثم شك في بقائه وارتفاعه وهذا لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه وقد يكون امرا موجودا على تقدير وجود امر فالمستصحب هو وجوده التعليقي مثل ان العنب كان حرمته ثابتة معلقة على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان فاذا جف وصار زبيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمته الثابتة المعلقة على الغليان فيحرم عند تحققه ام لا بل يستصحب الاباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان ظاهر سيد مشايخنا في المناهل وفاقا لما حكاه عن والده قدهما في الدرس عدم اعتبار الاستصحاب الاول والرجوع الى الاستصحاب الثاني قال في المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب اذا غلا بالاستصحاب ودعوى تقدمه على استصحاب الاباحة انه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري باطل وقد صرح بذلك الوالد العلامة في اثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسئلة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** لا اشكال في اعتبار تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المتحقق ولا اشكال ايضا في عدم اعتبار ازيد من ذلك ومن المعلوم ان تحقق كل شيء بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم ماؤه اذا غلا او بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق واما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري امر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وح فاذا شككنا في ان وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا اثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيبا فاي فرق بين هذا وبين سائر الاحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب واخرى بمعارضته باستصحاب الاباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الاول لا دخل له في الفرق بين الاثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون اخر والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان ~~على استصحاب الاباحة قبل الغليان~~ فالتحقيق انه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الاخبار او من حيث العقل بين انحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه فالاصل بقاؤه مع انك قد عرفت ان الملازمة وسببية الملزوم للازم موجود بالفعل وجد الملزوم ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم نعم لو اريد اثبات وجود الحكم فعلا في الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه الحكم الاستصحابي لانه قد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق لعدم تعينه واحتمال مدخلية شيء في تأثير ما يرى انه ملزوم **الامر الخامس** انه لا فرق في المستصحب بين ان

يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة ام حكما من احكام الشريعة السابقة اذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعا عدا امور منها ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق اخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب وفيه اولا انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع من الاستصحاب اصلا فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض اهل الشريعة الاولى وثانيا ان اختلاف الاشخاص لا يمنع من الاستصحاب والا لم يجر استصحاب عدم النسخ وحله ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه اذ لو فرض وجود اللاحقين في زمن السابقين لشملهم الحكم يقينا غاية الامر احتمال مدخلية بعض اوصافهم المعتبرة في ثبوت موضوع الحكم ومثل هذا لو اثر في الاستصحاب لقدح في اكثر الاستصحابات بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع واما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين الى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به لان تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان ولعله سهو من قلمه قدس سره واما التسرية من الموجودين الى المعدومين فيمكن التمسك بالاستصحاب بالتقريب المتقدم او باجرائه فيمن بقي من الموجودين الى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة ومنها ما اشتهر من ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرايع فلا يجوز الحكم بالبقاء وفيه ان اريد نسخ كل حكم الهي من احكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وان اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب فان قلت انا نعلم قطعا بنسخ كثير من الاحكام السابقة والمعلوم تفصيلا منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره قلت لو سلم ذلك لم يقدح في اجراء اصالة عدم النسخ في المشكوكات لان الاحكام المعلومة في شرعنا بالادلة واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ ام لا فاصالة عدم النسخ فيها غير محتاج اليها فيبقى اصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض لما تقرر في الشبهة المحصورة من ان الاصل في بعض اطراف الشبهة اذا لم يكن جاريا او لم يحتج اليه فلا ضير في اجراء الاصل في البعض الاخر ولاجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في اول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف الا ان يقال ان ذلك كان قبل اكمال شريعتنا واما بعده فقد جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بجميع ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة سواء خالف الشريعة السابقة ام وافقها فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا ام مخالفا لانه مقتضى التدين بهذا الدين ولكن يدفعه ان المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي ولو بنينا على الاستصحاب تعبدا فالامر اوضح لكونه حكما كليا في شريعتنا بابقاء ما ثبت في السابق ومنها ما ذكره في القوانين من ان جريان

مناقشة اصالة عدم النسخ في غيرها

الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وفيه ان اريد بالذاتي
المعنى الذي ينافيه النسخ وهو الذي ابطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع
بعدم النسخ ح فلا يحتمل الارتفاع وان اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات فان
القول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة ثم ان جماعة رتبوا على ابقاء
الشرع السابق في مورد الشك تبعا للتمهيد ثمرات منها اثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة بقوله تعالى
حكاية عن تكليف اهل الكتاب وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دين القيمة ويرد عليه بعد الاغماض عن عدم دلالة الاية على وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل
واجب وانما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك وبعبارة اخرى وجوب التوحيد كما اوضحنا ذلك في
باب النية من الفقه ان الاية انما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم لا على وجوب الاخلاص عليهم في كل واجب وفرق
بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب كل شيء عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص
عليهم في كل واجب وظاهر الاية هو الاول ومقتضاه ان تشريع الواجبات لاجل تحقق العبادة على وجه الاخلاص
ومرجع ذلك الى كونها لطفا ولا ينافي ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر في سقوطه قصد القربة و
مقتضى الثاني كون الاخلاص واجبا شرطيا في كل واجب وهو المطلوب فتامل هذا كله مع انه يكفي في ثبوت
الحكم في شرعنا قوله تعالى وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ ومنها قوله تعالى حكاية
عن مؤذن يوسف ع ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان
ما لم يجب وفيه ان حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة مع انه لا يثبت
الشرع بمجرد فعل المؤذن لانه غير حجة ولم يثبت اذن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام في ذلك ولا تقريره ومنه
يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصا مع كون كل من الجعالة والضمان صوريا قصد بهما تلبيس الامر
على اخوة يوسف ولا باس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال ان يراد ان الحمل في ماله وانه ملتزم
به فان الزعيم هو الكفيل والضامن وهما لغة مطلق الالتزام ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في
الالتزام عن الغير فيكون فقرة الثانية تاكيدا لظاهر الاولى ودفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله
ومنها قوله تعالى حكاية عن احوال يحيى ع وكان سيدا وحصورا ونبيا من الصالحين فان ظاهره يدل على
مدح يحيى ع بكونه حصورا ممتنعا عن مباشرة النسوان فيمكن ان يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج
وفيه ان الاية لا تدل الا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عما يترتب عليه ولا دليل فيها
على رجحان هذه الصفة على صفة اخرى اعني المباشرة لبعض المصالح الاخروية فان مدح زيد بكونه صائما
النهار ومتهجدا لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الافطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال
بما هو اهم منها ومنها قوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث فان الاية انما تدل على جواز بر اليمين

على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث وفيه ما لا يخفى ومنها قوله تعالى ان النفس بالنفس والعين بالعين
الى اخر الاية استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة ومنها قوله تعالى حكاية عن شعيب اني اريد
ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وفيه ان حكم المسألة قد علم
من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب نعم في بعض تلك الاخبار اشعار بجواز العمل بالحكم
الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه فراجع وتامل **الامر السادس** قد عرفت ان معنى عدم نقض
اليقين والمضي عليه هو ترتيب اثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الاثار
من جانب الشارع لا يعقل الا في الاثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء لانها القابلة للجعل دون
غيرها من الاثار العقلية والعادية فالمعقول من حكم الشارع بحيوة زيد وايجابه ترتيب اثار الحيوة في زمان
الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله لا حكمه بنموه ونبات لحيته لان هذه غير قابلة لجعل الشارع
نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية موردا للاستصحاب او غيره من التنزيلات الشرعية افاد ذلك جعل اثارهما
الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود الحيوة موردا للاستصحاب والحاصل ان تنزيل الشارع
المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات انما يفيد ترتيب الاحكام والاثار الشرعية المحمولة على المتيقن
السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الاثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل
الاثار الشرعية المترتبة على تلك الاثار لانها ليست اثار نفس المتيقن ولم يقع ذوها موردا لتنزيل
الشارع حتى تترتب عليه **اذا عرفت** هذا فنقول ان المستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام الشرعية
المجعولة كالوجوب والتحريم والاباحة وغيرها واما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية
واللغوية فان كان من الاحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في
جميع ما يترتب عليه لانه مفاد وجوب ترتيب اثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به وان كان
من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعيا
كان او غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على السنة اهل
العصر من نفي الاصول المثبتة فيريدون به ان الاصل لا يثبت امرا في الخارج حتى يترتب عليه حكمه
الشرعي بل مؤداه امر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعا فان قلت الظاهر من الاخبار وجوب ان يعمل
الشاك عمل المتيقن بان يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان
ترتبه عليه بلا واسطة او بواسطة امر عادي او عقلي مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك
عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به واما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلزم من ذلك المتيقن عقلا
او عادة فلا يجب عليه لان وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الامر العقلي او العادي او وجود جعلي
بان يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية وحيث فرض عدم

الوجود الواقعي ولو بمعاونة ذلك الامر كان الاصل عدمه وعدم ترتب آثاره وهذه المسئلة نظير ما قولناه في باب الرضاع من انه اذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لان الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب او بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا ومن هنا يعلم انه لا فرق في الامر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع وكذا لا فرق بين ان يكون اللزوم بينهما وبين المستصحب كليا لعلاقة وبين ان يكون اتفاقيا في قضية جزئية كما اذا علم لاجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد او عمرو ان بقاء حيوة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حيوة عمرو ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة وكذا لا فرق بين ان يثبت بالمستصحب تمام ذلك الامر العادي كالمثال المذكور او قيد له عدمي او وجودي كاستصحاب الحيوة للمقطوع نصفين فيثبت القتل الذي هو ازهاق الحيوة وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناء على ان كل دم ليس باستحاضة حيض شرعا وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الاجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي وربما استدل بعض تبعا لكاشف الغطاء على نفي الاصل المثبت بتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذا ان الاصل عدم الثاني قال وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت حكما شرعيا انتهى اقول لا ريب في انه لو بني على ان الاصل في الملزوم قابل لاثبات اللازم العادي لم يكن وجه لاجراء اصالة عدم اللازم لانه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الاصل في الملزوم على الاصل في اللازم فلا يعارض اصالة الطهارة لاصالة عدم التذكية فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية لان لكل احكام للمستصحب مسبوقة بالعدم واما قوله ليس في اخبار الباب الخ ان اراد بذلك عدم دلالة الاخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض اذ يبقى اصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليما عن المعارض وان اراد تتميم الدليل الاول بان يقال ان دليل الاستصحاب ان كان غير الاخبار فالاصل يتعارض من الجانبين وان كانت الاخبار فلا دلالة فيها ففيه ان الاصل اذا كان مدركه غير الاخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عاديا ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية ايضا ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعيا كان او غيره الا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه انما يتم اذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرا فيه على ترتب

بيان ذلك ان استصحاب الشيء اذا اقتضى اثبات لازمه الغير الشرعي عارضه اصالة عدم ذلك اللازم فيتساقطان في مورد التعارض توضيح ذلك انه لو فرضنا ثبوت موت زيد باستصحاب حيوة عمرو عارضه اصالة حيوة زيد فيتساقطان بالنسبة الى موت زيد نعم يبقى اصالة حيوة عمرو بالنسبة الى غير موت زيد سليما عن المعارض منه

بعض

بعض اللوازم دون آخر كما اذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلثين من ذلك اليوم او كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن اما مطلقا كما اذا حصل من الخبر الوارد في المسئلة الفرعية ظن بمسئلة اصولية فانه لا يعمل فيها بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الاصول واما في خصوص المقام كما اذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت ولعل ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد **فمنها** ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من انه لو اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين في اول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حيوة المورث ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حيوة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث نعم لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حيوته حال الاسلام عن موته بعد الاسلام الذي هو سبب الارث الا ان يوجه بان المقصود في المقام احراز اسلام الوارث في حيوة ابيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرايع ويكفي ثبوت الاسلام حال الحيوة المستصحبة في تحقق سبب الارث وصدق علاقة الوارثية بين الولد ووالده حال الحيوة **ومنها** ما ذكره جماعة تبعا للمحقق في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها فانهم حكموا بان استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع الى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية ولا يخفى ان الملاقاة معلومة فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز وقوعها في زمان القلة والا فالاصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الاول لان اصالة عدم الكرية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة الا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الاسلام لوقوع الموت بعد الاسلام فافهم **ومنها** ما في الشرايع والتحرير تبعا للمحكي عن المبسوط من انه لو ادعى الجاني ان المجني عليه شرب سما فمات بالسم وادعى الولي انه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء وكذا الملفوف في الكساء اذا قده بنصفين فادعى الولي انه كان حيا والجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان ثم حكي عن المبسوط التردد وفي الشرايع رجح قول الجاني لان الاصل عدم الضمان وفيه احتمال آخر ضعيف وفي التحرير لان الاصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحيوة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه نظر والظاهر ان مراده النظر في عدم الضمان من حيث ان بقاء الحيوة بالاستصحاب الى زمان القد سبب للضمان فلا يجري اصالة عدمه وهو الذي ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشيه والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحيوة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان **ومنها** ما في تحرير هذا الفرع ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع احتمل تقديم

قوله عملاً باصالة عدم القصاص وضعفه بقوة تقديم قول المجني عليه لان الاصل السلامة هذا ان ادعى الجاني نفي السلامة
اصلا واما لو ادعى فواتها طارئا فالاقرب ان القول قول المجني عليه انتهى ولا يخفى صراحته في العمل باصالة
عدم زوال الاصبع في اثبات الجناية على اليد التامة والظاهر ان مقابل الاقرب ما يظهر من الشيخ ره في الخلاف في
نظير المسئلة وهو ما اذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه فانه قوى عدم ضمان الصحيح
ومنها ما ذكره جماعة تبعا للمبسوط والشرائع من اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال او
قبله الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه خصوصا كتب الشيخين والفاضلين والشهيدين لكن المعلوم
منهم ومن غيرهم من الاصحاب عدم العمل بكل اصل مثبت فاذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على
ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقا باقيا على اللفاف لقتله الا انهما اختلفا في بقائه
ملفوفا او خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك رمي احد من الاصحاب بالحكم بان الاصل بقاء لفه فيثبت
القتل الا ان يثبت الاخر خروجه او تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحيوة لتوقف تحقق عنوان
القتل عليهما وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقا ثم شك في بقائه فيه فهل يحكم احد
بطهارة الثوب بثبوت انغساله باصالة بقاء الماء وكذا لو رمى صيدا او شخصا على وجه لو لم يطرأ حائل
لاصابه فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص باصالة عدم الحائل الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة التي نقطع
بعدم جريان الاصل لاثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الاحكام الشرعية وكيف كان فالمتبع
هو الدليل وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الامارات
الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي واما على المختار
من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الاثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب نعم
هنا شيء وهو ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية
بحيث يعد في العرف الاحكام الشرعية المترتبة عليها احكاما لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحا
وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف منها ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين
مع جفاف الاخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام
سراية رطوبة النجاسة اليه وتاثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة
النجس الراجع الى بقاء جزء مائي قابل للتاثير لا يثبت تاثر الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسألة بقاء
الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به وحكي في كرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت
الذبابة عن النجاسة اليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه فيحتمل ان يكون لعدم اثبات
الاستصحاب لوصول الرطوبة الى الثوب كما ذكرنا ويحتمل ان يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب اغماضا
عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك

في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة **ومنها** اصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت
لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلوة والغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت
اخريته ولا اولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب اثار عدم انقضاء رمضان وعدم
دخول شوال الا ترتيب احكام اخرية ذلك اليوم لشهر واولية غده لشهر اخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله
والاخر ما اتصل بزمان حكم بكونه اول الشهر الاخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادي والعقلي بحيث
يعد اثاره اثارا لنفس المستصحب وربما يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة والاجماع على اعتباره
هناك مثل اجراء اصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل او المسح لاثبات غسل البشرة و
مسحها المامور بهما في الوضوء والغسل وفيه نظر **الامر السابع** لا فرق في المستصحب بين ان يكون
مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء فاذا شك في بقاء
حيوة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يقدح في جريان استصحاب حيوته علمنا بموته بعد ذلك الجزء
من الزمان وعدمه وهذا هو الذي يعبر عنه باصالة تاخر الحادث يريدون به انه اذا علم بوجود حادث
في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلا تاخر حدوث ذلك الحادث فاذا
شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتا فحيوته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلا
لكون مبدأ موته يوم الجمعة وحيث تقدم في الامر السابق انه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الاخبار
لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا على مجرد حيوته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب
على ذلك نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن او كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم
ذكره انفا **وتحقيق** المقام وتوضيحه ان تاخر الحادث قد يلاحظ بالقياس الى ما قبله من اجزاء الزمان
كالمثال المتقدم فيقال الاصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع احكام ذلك العدم لا احكام
حدوثه يوم الجمعة اذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه الا ان يقال ان الحدوث هو الوجود
المسبوق بالعدم واذا ثبت بالاصل عدم الشيء سابقا وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق
اذا انضم الى عدمه قبل ذلك الثابت بالاصل تحقق مفهوم الحدوث وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت
احد جزئي مفهومه بالاصل ومما ذكرنا يعلم انه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه
احكام الوجود في الزمان المتاخر ايضا لان وجوده مساوق لحدوثه نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق
في زمان من الزمانين كما اذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك
فنقول الاصل عدم كريته في يوم الخميس ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع
فيه في احد اليومين لاصالة بقاء نجاسته وعدم اصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته
من باب انغسال الثوب بمائين مشتبهين وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس الى حادث اخر كما اذا علم بحدوث

حادثين وشك في تقدم احدهما على الآخر فاما ان يجهل تاريخهما او يعلم تاريخ احدهما فان جهل تاريخهما فلا
يحكم بتأخر احدهما المعين عن الآخر لان التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين واما
اصالة عدم احدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد من
الاصلين وسيجيء تحقيقه انشاء الله وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لاصالة عدم كل
منهما قبل وجود الآخر وجهان من كون التقارن امرا وجوديا لازما لعدم كون كل منهما قبل الآخر ومن كونه
من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم انه عبارة عن عدم تقدم احدهما على الآخر في الوجود وان كان احدهما
معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ الا باصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك لا تأخر وجوده
عنه بمعنى حدوثه بعده نعم يثبت ذلك على القول بالاصل المثبت فاذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض
وجهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الاصل بقاء قلته وعدم كريته في زمان الملاقاة واذا علم تاريخ الكرية
حكم ايضا باصالة عدم الملاقاة في زمان الكرية وهكذا وربما يتوهم جريان الاصل في طرف المعلوم
بان يقال الاصل عدم وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم ثم انه يظهر من الاصحاب هنا قولان آخران
احدهما جريان هذا الاصل في طرف مجهول التاريخ واثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو
ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد
منها مسئلة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل
الغرة او بعدها فانهم حكموا بان القول قول مدعي تأخر الموت نعم ربما يظهر من اطلاقهم التوقف
في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ احد الحادثين وبين الجهل بهما عدم العمل بالاصل في
المجهول مع علم تاريخ الآخر كمسئلة اشتباه تقدم الطهارة او الحدث ومسئلة اشتباه الجمعتين واشتباه
موت المتوارثين ومسئلة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الاذن في البيع على وقوع البيع او تأخره عنه
وغير ذلك لكن الانصاف عدم الوثوق بهذا الاطلاق بل هو اما محمول على صورة الجهل بتاريخهما و
اما على صورة العلم بتاريخ احدهما على ما صرحوا به في مقام آخر وعلى محامل اخر وكيف كان فحكمهم في
مسئلة الاختلاف في تقدم الموت على الاسلام وتأخره مع اطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص
والظاهر مع ان جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الاطلاق في موارد كالشهيدين في الدروس والمسالك في
مسئلة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الاذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره والعلامة الطباطبائي
في مسئلة اشتباه السابق من الحدث والطهارة هذا مع انه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل
وشبهها مما يرجع في حكمها الى الاصول ان غفلة بعضهم بل اكثرهم عن مجاري الاصول في بعض شقوق
المسئلة غير عزيزة الثاني عدم العمل بالاصل والحاق صورة جهل تاريخ احدهما بصورة جهل تاريخهما
وقد صرح به بعض المعاصرين تبعا لبعض الاساطين مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعة

قوله ان اصالة [illegible] على الآخر [illegible] بان نفرض [illegible] وجوده

في مسئلة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين مستدلا على ذلك بان التأخر ليس امرا مطابقا
للاصل وظاهر استدلاله ارادة ما ذكرنا من عدم ترتيب احكام صفة التأخر وكون المجهول متحققا
بعد المعلوم لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الاصحاب في المسائل المذكورة ارادة عدم ثمرة مترتبة
على العلم بتاريخ احدهما اصلا فاذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حيوة ولده
فيحكم له بارث ابيه وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد ايضا
في عدم التوارث بينهما وكيف كان فان اراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث كما هو ظاهر المشهور
فانكاره في محله وان اراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود ضده وترتيب جميع
آثاره الشرعية في زمان الشك فلا وجه لانكاره اذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان
وما لم يعلم واما ما ذكره من عدم تفصيل الاصحاب في مسئلة الجمعتين واخواتها فقد عرفت ما فيه
فالحاصل ان المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر
فان كان زمان حدوثه معلوما فيجري احكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها فاذا
علم بطهارته في الساعة الاولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة او بعدها فالاصل عدم
الحدث فيما قبل الساعة لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الاولى كما تقدم في
الفقيه وان كان مجهولا كان حكمه حكم احد الحادثين المعلوم حدوث احدهما اجمالا وسيجيء توضيحه
واعلم انه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه لان تأخره لازم لحدوث حادث
آخر قبله والاصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى مثاله انه اذا ثبت ان صيغة الامر حقيقة
في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الاصل
كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل
وتعدد الوضع والاصل عدمه وهذا انما يصح بناء على الاصل المثبت وقد استظهرنا سابقا انه متفق
عليه في الاصول اللفظية ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده اما اذا علم التعدد و
شك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم ولذا
اتفقوا في مسئلة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت **الامر الثامن** قد يستصحب صحة
العبادة عند الشك في طرو مفسد كفقد ما يشك في اعتباره وجوده في العبادة او وجود ما يشك في
اعتبار عدمه وقد اشتهر التمسك بها بين الاصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم **وتحقيقه**
وتوضيح مورد جريانه انه لا شك ولا ريب في ان المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل
لان الفرض التمسك به عند الشك في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة فالمراد بها اما موافقتها
للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها اما موافقتها للامر المتعلق بها فالمفروض انها متيقنة سو

نسد العمل الا لان فساد العمل لا يوجب خروج الاجزاء الماتي بها على طبق الامر المتعلق بها عن كونها
كذلك ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وقع عليه واما الاثر فليس الثابت منه للجزء من حيث انه جزء الا كونه
بحيث لو ضم اليه الاجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل في مقابل الجزء الفاسد وهو الذي
لا يلزم من ضم باقي الاجزاء والشرائط اليه وجود الكل ومن المعلوم ان هذا الاثر موجود في الجزء دائما
سواء قطع بضم الاجزاء الباقية ام قطع بعدمه ام شك في ذلك فاذا شك في حصول الفساد من غير جهة
تلك الاجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الاجزاء باي معنى اعتبر من معاني الصحة ومن هنا رد هذا الاستصحاب
جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقا لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسك بيان انه قد
يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد امر معتبر او وجود امر مانع وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب
الصحة لما عرفت من ان فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح في صحة الاجزاء السابقة وقد
يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة فانا استكشفنا من تعبير الشارع
عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلوة بالقواطع ان للصلوة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الاشياء في
خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والاجزاء السابقة عن قابلية
الانضمام اليها فاذا شك في شيء من ذلك وجودا او صفة جرى استصحاب صحة الاجزاء بمعنى بقائها
على القابلية المذكورة فيتفرع على ذلك عدم وجوب استينافها او استصحاب الاتصال الملحوظ بين الاجزاء
السابقة وما يلحقها من الاجزاء الباقية فيتفرع عليه بقاء الامر بالاتمام وهذا الكلام وان كان
قابلا للمناقشة فيه الا ان الاظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام
وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي وفيه ان الموضوع في هذا
المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة والمفروض الشك في الصحة وربما يتمسك في اثبات الصحة في محل
الشك بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقد بينا عدم دلالة الاية على هذا المطلب في اصالة البراءة
عند الكلام في مسئلة الشك في الشرطية وكذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة

الامر التاسع انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون من الموضوعات الخارجية او اللغوية او الاحكام
الشرعية العملية اصولية كانت او فرعية واما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها لانه ان
كان من باب الاخبار فليس مؤداها الا الحكم على ما كان معمولا به على تقدير اليقين به والمفروض ان
وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف
وان كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في اصول الدين بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من
العقائد الثابتة بالعقل او النقل القطعي لان الشك انما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجودا
او عدما في المستصحب نعم لو شك في نسخه امكن دعوى الظن لو لم يكن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ

اصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة اما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن
بعدمه لان نسخ الشرايع شايع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فان الغالب بقاء الاحكام ومما ذكرنا يظهر
انه لو شك في نسخ اصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها مع انه لو سلمنا حصول الظن فلا
دليل على حجيته حينئذ لعدم مساعدة العقل عليه وان انسد باب العلم لامكان الاحتياط الا فيما لا يمكن
والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة فعلم مما ذكرنا ان ما يحكى من
تمسك بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له الا ان يريد جعل
البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة اما لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه واما لابطال دعوى
المدعي بناء على ان مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج الى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للمدعي
على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه بحكم العادة بل العقل فغرض الكتابي اثبات حقيقة دينه
باسهل الوجهين **ثم** انه قد اجيب عن استصحاب الكتابي المذكور باجوبة **منها** ما حكي عن بعض الفضلاء
المناظر له وهو انا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى اقر بنبوة نبينا ص وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك
وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا ع في جواب الجاثليق وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من
ان موسى بن عمران او عيسى بن مريم شخص واحد جزئي حقيقي اعترف المسلمون واهل الكتاب بنبوته فعلى
المسلمين نسخها واما ما ذكره الامام عليه السلام في جواب الجاثليق فلعله اراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه
وبين الجاثليق وسيأتي ما يمكن ان يؤول به **ومنها** ما ذكره المعاصرين من ان استصحاب النبوة معارض
باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث اصل النبوة بناء على اصل فاسد تقدم حكايته عنه وهو ان الحكم الشرعي
الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه وقد اوضحنا
فساده بما لا مزيد عليه **ومنها** ما ذكره في القوانين بناء على ما تقدم منه في الامر الاول من ان
الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حيوة الحيوان المردد بين حيوانين
مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد اقلهما استعدادا قال ان موضوع الاستصحاب لا بد
ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة
للنبوة الى آخر الابد بان يقول الله جل ذكره لموسى ع انت نبي وصاحب ديني الى آخر الابد ولان يكون الى
زمان محمد ص ولان يكون غير مغيى بغاية بان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت
اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه يخرج عن الاستصحاب
ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد فلا بد من اثباته ومن المعلوم ان مطلق النبوة المطلقة
والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده
انتهى موضع الحاجة وفيه اولا ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب وثانيا

ان ما ذكره من ان الاطلاق غير ثابت لانه في معنى القيد غير صحيح لان عدم التقييد مطابق للاصل نعم المخالف
للاصل الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام والحاصل ان ما في الواقع ونفس الامر هو نبوة مستمرة الى آخر الابد ونبوة
منتهية الى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين
الاستمرار والتوقيت فلا وجه لاجراء الاستصحاب على احدهما دون الآخر الا ان يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك من
ان المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ان المطلق في حكم
الاستمرار فالشك فيه شك في الرافع بخلاف مطلق النبوة فان استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل
الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد وثالثا ان ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لجريان ما ذكره
في كثير منها بل في اكثرها وقد تفطن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال ان التتبع والاستقراء يحكمان
بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع اكتفى
عنه فيما ورد مطلقا في استمراره فان من تتبع في اكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك فيها
المطلقات هو الاستمرار الى ان يظهر من الخارج ان اراد الاستمرار الى ان يثبت رافع من دليل عقلي او نقلي انتهى
ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي بل قد يكون الشك
لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة واما ثانيا فلان الشك في رفع الحكم الشرعي انما هو بحسب الظاهر
ودليله الظاهر في الاستمرار بنفسه او بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي
في الحقيقة انما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلا عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور او التراخي
والنسخ ايضا رفع صوري وحقيقته انتهاء استعداد الحكم فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون الا
من جهة الشك في مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده واما ثالثا فلان ما ذكره من حصول الظن
بارادة الاستمرار من الاطلاق لو تم يكون دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب فان التحقيق ان
الشك في نسخ نفس الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه او بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس
موردا للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار نعم هو من قبيل استصحاب
حكم العام الى ان يرد المخصص وهو ليس استصحابا في حكم شرعي كما لا يخفى ثم انه قدس سره اورد على ما ذكره من قضاء
التتبع اكتفاء الشارع بغلبة الاستمرار فيما ظاهره الاطلاق بان النبوة ايضا من تلك الاحكام ثم اجاب
بان غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا ص ولا يخفى ما في هذا الجواب اما اولا
فلان نسخ اكثر النبوات لا يستلزم تحديدها فللخصم ان يدعي ظهور ادلتها في نفسها او بمعونة الاستقراء في الاستمرار
فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه واما ثانيا فلان غلبة التحديد في النبوات غير مجدية للقطع بكون
احداها مستمرة فليس ما وقع الكلام في استمراره امرا ثالثا مترددا بين الحاقه بالغالب والحاقه بالنادر
بل يشك في انه الفرد النادر او غيره فيكون هذا ملحقا بالغالب والحاصل ان هنا افرادا غالبة وفردا نادرا او النادر

وليس مشكوك قابل اللحوق باحدهما بل الامر مردد بين كون هذا الفرد هو الاخير النادر او ما قبله الغالب بل قد ثبت
باصالة عدم ما عداه كون هذا هو الاخير المغاير للباقي فتأمل ثم اورد قدس سره على نفسه بجواز استصحاب احكام
الشريعة السابقة المطلقة واجاب بان اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا محمد ص لا ينفعهم وربما يورد
عليه ان الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب او لا ينفعه ويمكن توجيه كلامه بان
المراد انه اذا لم ينفع الاطلاق مع اقترانها بالبشارة فاذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة الا على مطلق
النبوة فلا ينفع الاطلاق بعد العلم بتبعية تلك الاحكام لمدة النبوة فانها تصير ايضا مهملة ثم انه يمكن
الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه الاول ان المقصود من التمسك به ان كان الاقتناع به في العمل عند الشك
فهو مع مخالفته للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا فانه ظاهر في ان غرضه الاسكات والالزام فاسد
جدا لان العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز الا بعد الفحص والبحث وح يحصل العلم باحد الطرفين بناء
على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار والاجماع
المدعى على عدم معذورية الجاهل خصوصا في هذه المسألة خصوصا من مثل هذا الشخص الناشي في بلاد الاسلام
وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب وان اراد به الاسكات والالزام ففيه ان الاستصحاب ليس دليلا
اسكاتيا لانه فرع الشك وهو امر وجداني كالقطع لا يلتزم به احد وان اراد بيان ان مدعي ارتفاع الشريعة
السابقة ونسخها محتاج الى الاستدلال فهو غلط لان مدعي البقاء في مثل المسألة ايضا يحتاج الى الاستدلال
عليه الثاني ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به لان ثبوته في شرعنا
مانع عن استصحاب النبوة وثبوته في شرعهم غير معلوم نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم امكن التمسك به لصيرورته
حكما الهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به وان كان من باب الظن فقد عرفت في صدر المبحث ان حصول
الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدا وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة مم وارجاع الظن
بها الى الظن بالاحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة ايضا لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن عدا
دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل ونفي الحرج لا دليل عليه
في الشريعة السابقة خصوصا بالنسبة الى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث ودعوى
قيام الدليل الخاص قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين من ان شرائع
الانبياء السلف وان كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين بل بمجيء
النبي اللاحق ولا ريب انا نستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام
شرائعهم من حيث تجويزهم في كل زمان مجيء نبي ولو في الاماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء على احكامهم مدفوعة
بان استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعا والا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم
في اكثر الاوقات لما تقدم من ان الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد وغاية

ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق وحقية نبيهم
ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين فالظاهر أن يقال إنهم كانوا قاطعين بحقية دينهم من جهة بعض العلامات
التي أخبرهم بها النبي السابق وبعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الأعمال
فللمسلمين أيضا أن يطالبوا اليهود بإثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها وإن كان لهم الدليل على البقاء
على الأعمال في الظاهر فتأمل الثالث أنا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة موسى أو عيسى إلا بإخبار نبينا ونص
القرآن وح فلا معنى للاستصحاب ودعوى أن النبوة موقوفة على صدق نبينا لا على نبوته مدفوعة بأنا
لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته والحاصل أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لا من جهة
النص عليه في هذه الشريعة وهو مشكل خصوصا بالنسبة إلى عيسى ع لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود
الرابع أن مرجع النبوة المستصحبة ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي ص وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم
بنفس النبي لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع أبدا ولا ريب أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي
السابق الإخبار بنبوة نبينا كما يشهد به الإمام بأنه في قوله تع حكاية عن عيسى ع إني رسول الله إليكم
مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فيكون كل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة
مغيى بمجيء نبينا فدين عيسى المختص به عبارة عن مجموع أحكام مغياة إجمالا بمجيء نبينا ومن المعلوم أن
الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه فإن أراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغياة
إجمالا بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له وإن أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين وفي الحقيقة بعد كون
أحكامهم مغياة لا رفع حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة إجمالا فإن قلت لعل مناظرة الكتابي
في تحقق الغاية المعلومة وأن الشخص الجائي هو المبشر به أم لا فيصح تمسكه بالاستصحاب قلت المسلم هو الدين
المغيى بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب
قلت المسلم هو الدين المغيى بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص
ويتمسك بالاستصحاب الخامس أن يقال إنا معاشر المسلمين لما علمنا أن النبي السالف أخبر بمجيء نبينا وأن
ذلك كان واجبا عليه ووجوب الإقرار به والإيمان به يتوقف على تبليغ ذلك إلى عبيده صح لنا أن نقول إن
المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبينا والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم
ولعل هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبي الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق حيث قال ع ما تقول
في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال ع أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقرت به الحواريون
وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به أمته ثم قال الجاثليق أليس تقطع الأحكام بشاهدي
عدل قال ع بلى قال الجاثليق فأقم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك على نبوة محمد ص ممن لا تنكره النصرانية
وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا قال ع الآن جئت بالنصفة يا نصراني ثم ذكر ع إخبار خواص عيسى ع بنبوة

محمد ص ولا يخفى أن الإقرار بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته لا يكون نافعا مع كلام الجاثليق إلا إذا أريد المجموع
من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسى ع مرتبطا بتقدير بشارته المذكورة ويشهد له قوله ع بعد ذلك كافر
بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر فإن هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق وأما التزامه ع
بالبينة على دعواه فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتا بمجرد ذلك بل لأنه ع من أول المناظرة
ملتزم بالإثبات والإفادة المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعيا إلا أن يريد الجاثليق
ببينته نفس الإمام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى ع إذ لا بينة لهم لا ينكرها المسلمون نحو ذلك فافهم
الأمر العاشر أن الدال على الحكم في الزمان السابق إما أن يكون مبينا لثبوت الحكم في الزمان الثاني
كقوله أكرم العلماء في كل زمان وكقوله لا تهن فقيرا حيث إن النهي للدوام وإما أن يكون مبينا لعدمه نحو أكرم
العلماء إلى أن يفسقوا بناء على مفهوم الغاية وإما أن يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفيا
وإثباتا إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة وإما لقصور
دلالته كما إذا قال إذا تغير الماء نجس فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء ومثل الإجماع المنعقد على
حكم في زمان فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث
وأما القسم الثاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني
وكذلك القسم الأول لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف ومغن عن الاستصحاب بل مانع عنه إذ المعتبر في الاستصحاب
عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشك فيما
بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة إلى ذلك الفرد هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله الحق هو التفصيل في المقام
بأن يقال إن أخذ فيه عموم الأزمان أفراديا بأن أخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم
إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله أكرم العلماء كل يوم فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم
الجمعة ومثله ما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان
فردا مستقلا فح يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول
لعدم قابلية المورد للاستصحاب وإن أخذ لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائما ثم خرج فرد في زمان
وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد
بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف
القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الأخر ولا فرق بين استفادة الاستمرار
من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه فإنه
إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا
لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب وقد صدر خلاف ما

ذكرنا من ان مثل هذا من موارد الاستصحاب وان هذا الباب من تخصيص العام به في موضعين احدهما ما ذكره
المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من انه فوري لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد
يستتبع عموم الازمان وحاصله منع جريان الاستصحاب لاجل عموم وجوب الوفاء خرج منه اول زمان الاطلاع
على الغبن وبقي الباقي وظاهر الشهيد الثاني في المسالك اجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الاقوى بناء
على انه لا يستفاد من اطلاق وجوب الوفاء الا كون الحكم مستمرا لا ان الوفاء في كل زمان موضوع مستقل
محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي
نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالاضافة الى غيره من الازمنة
صح ما ادعاه المحقق قده لكنه بعيد ولهذا رجع الى الاستصحاب في المسألة جماعة من متاخري المتاخرين تبعا للمسالك
الا ان بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الاول هو الاجماع لا ادلة نفي الضرر لاندفاع الضرر
بثبوت الخيار في الزمن الاول ولا اجد وجها لهذا التفصيل لان نفي الضرر انما نفى لزوم العقد ولم
يحدد زمان الجواز فان كان عموم ازمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع
في الزائد عليه الى العموم فالاجماع ايضا كذلك يقتصر فيه على معقده وثانيهما ما ذكره بعض من قارب
عصرنا من الفحول من ان الاستصحاب المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة
حجية اخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين اذ ليس العبرة في العموم والخصوص
بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لانتهاء كل دليل الى ادلة عامة بل العبرة بنفس
الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم
على غيره من الادلة ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة
ما دل على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة
والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير في كون التحديد تحقيقيا او تقريبيا وفي صيرورته قبل
ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك انتهى كلامه على ما لخصه بعض المعاصرين ولا يخفى ما في ظاهره لما
عرفت من ان مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع
الى العموم ولو لم يكن استصحاب ثم ما ذكره من الامثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات لان
الاصول المذكورة بالنسبة الى الاستصحاب من قبيل العام بالنسبة الى الخاص كما سيجيء في تعارض الاستصحاب
مع غيره من الاصول نعم لو فرض الاستناد في اصالة الحلية الى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بما في الارض
كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الاخيرين مثالا للمطلب دون المثال الاول لانه من قبيل الشك في موضوع
الحكم الشرعي لا في نفسه ففي الاول يستصحب عنوان الخاص وفي الثاني يستصحب حكمه وهو الذي يتوهم
كونه مخصصا للعموم دون الاول ويمكن توجيه كلامه قده بان مراده من العمومات بقرينة تخصيصه

الكلام بالاستصحاب المخالف هي عمومات الاصول ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة كما ذكرنا في اول
اصالة البراءة وغرضه ان مورد الاستصحاب في كل مستصحب اجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك فلما كان دليل
المستصحب اخص من الاصول سمي تقدمه عليها تخصيصا فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه
في الزمان اللاحق وكذلك الاستصحاب بالنسبة الى العمومات الاجتهادية فانه اذا خرج المستصحب من العموم بدليل
والمفروض ان الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق فكانه ايضا مخصص يعني موجب للخروج عن
حكم العام فافهم **الامر الحادي عشر** قد اجرى بعضهم الاستصحاب فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب
فيستصحب وجوب الباقي الممكن وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح لان الثابت سابقا قبل تعذر
بعض الاجزاء وجوب هذه الاجزاء الباقية تبعا لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعا والذي
يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي وهو معلوم الانتفاء سابقا ويمكن توجيهه
بناء على ما عرفت من جواز ابقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا بان
المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحققة سابقا لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبية الكل الا ان العرف لا يرونها
مغايرة في الخارج لمطلوبية الجزء في نفسه ويمكن توجيهه بوجه آخر يستصحب معه الوجوب النفسي بان
يقال ان معروض الوجوب سابقا والمشار اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا هو الباقي الا انه يشك
في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقا او اختصاص المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب
النفسي هو الباقي ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك
الواجب المشكوك في مدخليتها وهذا نظير استصحاب الكرية في ما نقص منه مقدار فشك في بقائه على
الكرية فيقال هذا الماء كان كرا والاصل بقاء كريته مع ان هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم
بكريته وكذا استصحاب القلة في ما زيد عليه مقدار وههنا توجيه ثالث هو استصحاب الوجوب
النفسي المردد بين تعلقه سابقا بالمركب على ان يكون المفقود جزءا له مطلقا فيسقط الوجوب بتعذره وبين
تعلقه بالمركب على ان يكون الجزء جزءا اختياريا يبقى التكليف بعد تعذره والاصل بقاؤه فيثبت به
تعلقه بالمركب على الوجه الثاني وهذا نظير اجراء استصحاب وجود الكر في هذا الاناء لاثبات كرية الباقي فيه
ثم يظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما اذا لم يبق الا قليل من اجزاء المركب فانه يجري التوجيه الاول
والثالث دون الثاني لان العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع
الكل ولو مسامحة لان هذه المسامحة مختصة بمعظم الاجزاء الفاقد لما لا يقدح في اثبات الاسم والحكم
له فيما لو كان المفقود شرطا فانه لا يجري الاستصحاب على الاول ويجري على الاخيرين وحيث ان بناء
العرف على عدم اجراء الاستصحاب في فاقد معظم الاجزاء واجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه
الاول وحيث ان بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصفة بها كشف عن صحة الاول من الاخيرين

بطلانه فتغيّر الوجه لتنزّله منزلة الشيء المعدوم فهو مرتفع عن الاصل واما الوهم فالشك زايد

وقد عرفت انه لولا المسامحة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتم شيء من التوجيهين لكن الاشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة الا ان الظاهر ان استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب والظاهر عدم الفرق **ثم** انه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما اذا زال الشمس متمكنا من جميع الاجزاء ففقد بعضها وبين ما اذا فقده قبل الزوال لان المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرايطه لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرايط فعلا نعم هنا اوضح وكذا لا فرق بناء على هذه الجريان بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال وربما يتخيل انه لا اشكال في الاستصحاب في القسم الثاني لان وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن الا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف وهذا بعينه مقتض لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء وفيه ما تقدم من ان وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل انما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب والاستصحاب لا ينفع الا بناء على الاصل المثبت ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل او بالاصل لما عرفت من جريان استصحاب استصحاب بقاء اصل التكليف وان كان بينهما فرق من حيث ان استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقا في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى الا في بعض مواردها بمساعدة العرف **ثم** اعلم انه نسب الى الفاضلين قدس سرهما التمسك بالاستصحاب في هذه المسئلة في مسئلة الاقطع والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق ان غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب فاذا زال البعض لم يسقط الاخر انتهى وهذا الاستدلال يحتمل ان يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولذا ابدله في الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل ان يراد منه الاستصحاب بان يراد منه ان هذا الوجوب بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه او لم يسقط بحكم الاستصحاب ويحتمل ان يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الاجزاء من غير مخصص له بصورة التمكن من الجميع لكنه ضعيف حتما الا وحيدا **الامر الثاني عشر** انه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين ان يكون مساويا لاحتمال بقائه او راجحا عليه بامارة غير معتبرة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار الثاني ان المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهرا ودعوى انصراف المطلق في الروايات الى معناه الاخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا الى تعارف اطلاق الشك في الاخبار على المعنى الاعم موارد من الاخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع الاخبار ومنها قوله في صحيحة زرارة الاولى فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم

في الاستصحاب

به الى اخره فان ظاهره فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم ومنها قوله عليه السلام لا حتى يستيقن حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء امر بيّن منه ومنها قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية فلعله شيء اوقع عليك وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فان كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصا مع ورودها في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعا عليه ومنها تفريع قوله عليه السلام صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك الثالث ان الظن الغير المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه ان وجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتأمل جدا هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الاخبار واما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب في السابق فظاهر كلماتهم انه لا يقدح فيه وجود الامارة الغير المعتبرة فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي وان كان الظن الشخصي على خلافه ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات الى وجود الامارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد **واعلم** ان الشهيد قده في الذكرى بعد ما ذكر مسئلة الشك في تقدم الحدث على الطهارة قال تنبيه قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من اصالة البقاء ما كان فلا يرد ما اورد عليه من ان الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه ان الشهيد قده في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم اليقين لا يرفعه الشك ولا ريب ان الشك الذي حكم بانه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم لانه انما يصير موهوما بعد ملاحظة اصالة البقاء نادان نظير الشكوك الكبار العارضة بالغالب فانه يصير مظنونا بعد التأمل وعلى تقدير ارادته منه الاحتمال الموهوم كما ذكره المحقق الخونساري فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم دفع الاول للثاني وارادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن ارادة خصوص الوهم من الشك وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك عنهما مطلقا في محله فالاولى ان يقال ان قولهم اليقين لا يرفعه الشك لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد الا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع ولا ريب ان هذا ليس اخبارا عن الواقع لانه كذب وليس حكما شرعيا بابقاء نفس اليقين ايضا لانه غير معقول وانما هو حكم شرعي بعدم رفع اثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمال الامتناع مساويا او مرجوحا **خاتمة** ذكر بعضهم للعمل

ومنها قوله عليه السلام ولكن ينقضه بيقين اخر فان الظاهر سوقه في مقابلة ما حمله فتعين نقض غير اليقين بالشك

مع

بالاستصحاب تنزيلا كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل الى شروط
جريان الاستصحاب وتوضيح ذلك انك قد عرفت ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما شك في بقائه وهذا لا
يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق والشك على هذا الوجه
لا يتحقق الا بامور **الاول** بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب فاذا اريد
استصحاب قيام زيد او وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق سواء
كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا او بوجوده خارجا فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده
الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهنا لا وجوده الخارجي وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار
بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعما منه ان المراد
ببقائه وجوده الخارجي الثانوي وغفلة عن ان المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الاولي الصالح لان
يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه والا لم يجز ان يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق فالموضوع في استصحاب
حيوة زيد هو زيد القابل لان يحكم عليه بالحيوة تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى لا شك في تحققه
عند الشك في بقاء حيوته ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح لانه لو لم يعلم
تحققه لاحقا فاذا اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان يبقى في غير محل وموضوع وهو محال
واما ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض و
انما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد
كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة اخرى بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في
موضوع آخر اما لاستحالة انتقال العرض واما لان المتيقن سابقا وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم
ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق ومما ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع
ولا يكفي احتمال البقاء اذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب ابقاء والحكم بعدمه نقضا فان
قلت اذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب قلت لا مضايقة من
جواز استصحابه في بعض الصور الا انه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه بيان ذلك ان الشك في بقاء الحكم
الذي يراد استصحابه اما ان يكون مسببا عن سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل
ان يشك في عدالة مجتهد مع الشك في حيوته واما ان يكون مسببا عنه فان كان الاول فلا اشكال
في استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلا لا يحتاج الى ابقاء حيوة زيد لان
موضوع العدالة زيد على تقدير الحيوة اذ لا شك فيها الا على فرض الحيوة فالذي يراد استصحابه هو عدالته
على تقدير الحيوة وبالجملة فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة حيوة زيد وعدالته على تقدير
الحيوة ولا يعتبر في الثاني اثبات الحيوة وعلى الثاني فالموضوع اما ان يكون معلوما معينا شك

لرجوعه الى ان العرض موجود في غير محل وموضوع وهو باطل قطعا فاستصحابه عين القياس مد ظله منه

في بقائه كما اذا علم ان الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية و
الاطلاق ثم شك في بقاء تغير الماء الاول وكرية الماء الثاني واطلاقه واما ان يكون غير معين بل مرددا
بين امر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع كما اذا لم يعلم ان الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه
التغير آناً ما او الماء المتلبس فعلا بالتغير وكما اذا شككنا في ان النجاسة محمولة على الكلب بوصف انه كلب او المشترك
بين الكلب وبين ما يستحال اليه من الملح او غيره اما الاول فلا اشكال في استصحاب الموضوع وقد عرفت في مثل
الاستصحاب في الامور الخارجية ان استصحاب الموضوع حقيقته ترتيب الاحكام الشرعية المحمولة على ذلك
الموضوع الموجود وانما حقيقة استصحاب التغير والكرية والاطلاق في الماء ترتيب احكامها المحمولة عليها كالنجاسة
في الاول والمطهرية في الاخيرين فمجرد استصحاب الموضوع يوجب اجراء الاحكام فلا مجال لاستصحاب الاحكام مع
لا ارتفاع الشك بل لو اريد استصحابها لم يجر لان صحة استصحاب النجاسة مثلا ليس من احكام التغير الواقعي
ليثبت باستصحابه لان اثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية لا استصحابها اذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة
مع انه قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه فيه
فالتغير الواقعي انما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل فهذا الحكم اعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع
ليس امرا جعليا حتى يترتب على وجوده الاستصحابي فتامل وعلى الثاني فلا مجرى لاستصحاب الموضوع ولا الحكم
اما الاول فلان اصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الامر الباقي متصفا بالموضوعية الا بناء على القول
بالاصل المثبت كما تقدم في اصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقائه على الكرية ~~وعلى هذا القول بالاصل~~
~~المثبت كما تقدم في اصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقائه على الكرية~~ وعلى هذا القول فحكم هذا القسم
حكم القسم الاول واما اصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو في معنى استصحاب الحكم لان صفة
الموضوعية للموضوع ملازم لانشاء الحكم من الشارع باستصحابه واما استصحاب الحكم فلانه كان ثابتا لامر
لا يعلم بقائه وبقاؤه قائما بهذا الموجود الباقي ليس قياما بنفس ما قام به اولا حتى يكون اثباته ابقاء ونفيه
نقضا اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في ان موضوعه ومحله هو الامر
الزائل ولو بزوال قيده الماخوذ في موضوعه حتى يكون الحكم مرتفعا او هو الامر الباقي والزائل ليس موضوعا
ولا ماخوذا فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع كما يقال ان حكم النجاسة في
الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في عليته للبقاء فلا بد من ميزان يميز
به القيود الماخوذة في الموضوع عن غيرها وهو احد امور الاول العقل فيقال انه مقتضاه كون جميع قيوده
قيودا للموضوع ماخوذة فيه فيكون الحكم ثابتا لامر واحد يجمعها وذلك لان كل قضية وان كثرت قيودها
الماخوذة فيها راجعة في الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد فاذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد
زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيدا للموضوع او للمحمول او لم يعلم احدهما فلا يجوز الاستصحاب

لانه اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك في احدهما ثم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب لان الاستصحاب مبني على الغاء خصوصية الزمان الاول فان الاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري الا في الشك من جهة الرافع ذاتا او وصفا وفيما اذا كان من جهة مدخلية الزمان نعم يجري في الموضوعات الخارجية باسرها ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا الثاني ان يرجع في معرفة الموضوع للاحكام الى الادلة ويفرق بين قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء ينجس اذا تغير فيجعل الموضوع في الاول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها وهكذا وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع اذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه الثالث ان يرجع في ذلك الى العرف فكل مورد يصدق عرفا ان هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب وان كان المشار اليه لا يعلم بالتدقيق او بملاحظة الادلة كونه موضوعا بل علم عدمه مثلا قد ثبت بالادلة ان الانسان طاهر والكلب نجس فاذا ماتا واطلع اهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهارة الاول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق لان الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورتهما جمادا ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت احد الزوجين وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كرا سابقا ووجوب الاجزاء الواجبة سابقا قبل تعذر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه وشك في تبدله بالبياض او بسواد خفيف الى غير ذلك وبهذا الوجه يصحح للفاضلين قدهما في المعتبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الاعيان النجسة بعد الاستحالة بان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء باقية لامتناع ما يقتضي ارتفاعها انتهى كلام المعتبر واحتج فخر الدين للنجاسة باصالة بقائها وبان الاسم امارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله انتهى وهذه الكلمات وان كانت محل الايراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد بل ظ عدمه لان ظ الادلة تبعية الاحكام للاسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الاعيان النجسة الا انها شاهدة على امكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث ان اهل العرف لا يفهمون نجاسة اخرى حاصلة بالموت فيفهمون ارتفاع طهارة الانسان الى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنواني والفاقد ثم ان بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع دون الثاني لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل اعني الخشب مثلا وانما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة وهو حسن في بادي النظر الا ان دقيق النظر يقتضي خلافه اذ لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي

فيكون النجاسة باقية الى

الجسم وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما فهو نجس الا انه لا يخفى على المتامل ان التعبير بالجسم لاجل بيان عموم الحكم لجميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للنجاسة لا لبيان اناطة الحكم بالجسمية وبتقرير اخر الحكم ثابت لاشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه او صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتاثير مع كون الخواص والتاثيرات من عوارض الانواع وان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا شك ان مستند هذا العموم هي الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله ودعوى ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليس باولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم نعم الفرق بين المتنجس والنجس ان الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظ الدليل وفي المتنجس محتمل البقاء لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعدما تبين ان العرف هو الحكم في موضوع الاستصحاب ارايت انه لو حكم على الحنطة او العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة او الطهارة هل يتامل العرف في اجراء تلك الاحكام على الدقيق والزبيب كما لا يتاملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخانا والماء المتنجس بولا لماكول اللحم خصوصا اذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة كما ان العلماء لم يفرقوا ايضا في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالاولوية الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة تبعا للفاضل الهندي من ان الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة بل لانه جسم لاقى نجسا وهذا المعنى لم يزل فالتحقيق ان مراتب تغير الصورة في الاجسام مختلفة بل الاحكام ايضا مختلفة ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة الى الاستصحاب وفي بعض اخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب ايضا من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس فمن الاول ما لو حكم على الرطب او العنب بالحلية او الطهارة والنجاسة فان الظاهر جريان عموم ادلة هذه الاحكام للتمر والزبيب فكانهم يفهمون من الرطب والعنب الاعم مما جف منهما فصار تمرا او زبيبا مع ان الظ تغاير الاسمين ولهذا لو حلف على ترك احدهما لم يحنث باكل الاخر والظ انهم لا يحتاجون في اجراء الاحكام المذكورة الى الاستصحاب ومن الثاني اجراء حكم بول غير الماكول اذا صار بولا لماكول وبالعكس وكذا صيرورة الخمر خلا وصيرورة الكلب او الانسان جمادا بالموت الا ان الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق اما للنص كما في الخمر المستحيل خلا واما لعموم دليل ما دل على حكم المستحيل اليه فان الظ ان استفادة طهارة المستحال اليه اذا كان بولا لماكول ليس من اصالة الطهارة بعد عدم جريان

الاستصحاب

الاستصحاب بل هو من الدليل نظير استفادة نجاسة بول المأكول اذا صار بولا لغير المأكول ومن المثال استحالة العذرة دودا او الدهن المتنجس دخانا والنبي حيوانا ولو توقف في بعض الامثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتتبع المتامل ومما ذكرنا يظهر ان معنى قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء انها تدور مدار اسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها فاذا قال الشارع العنب حلال فان ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفي عند صيرورته زبيبا اما اذا علم من العرف وغيره ان الموضوع هو الكلي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب او بينهما وبين العصير دار الحكم مداره ايضا نعم يبقى دعوى ان ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه لكنك عرفت ان العناوين مختلفة والاحكام ايضا مختلفة وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا عن اكثر اهل العلم واختيار الفاضلين له ودعوى احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ الى القرينة الخارجية والا فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني لا تضرنا فيما نحن بصدده لان المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي اذا كان العرف بالنسبة الى القضية الخاصة على خلافه وح فيستقيم ان يراد من قولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء ان مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل فيراد من هذه القضية تاسيس اصل قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف او غيره فافهم **الثاني** مما يعتبر في تحقق الاستصحاب ان يكون في حال الشك متيقنا لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا كان تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلا ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة بان زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع او كونه جهلا مركبا لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة ولا اصطلاحا اما الاول فلان الاستصحاب لغة اخذ الشيء مصاحبا فلا بد من احراز ذلك الشيء حتى ياخذه مصاحبا فاذا شك في حدوثه من اصله فلا استصحاب واما اصطلاحا فلانهم اتفقوا على اخذ الشك في البقاء او ما يؤدي هذا المعنى في معنى الاستصحاب نعم لو ثبت ان الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي قاعدة اخرى مباينة للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم ان ادلة الاستصحاب يشملها وان مدلولها لا يختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا ام ببقائه واول من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسئلة من شك في بعض افعال الوضوء حيث قال والتحقيق انه ان فرغ من الوضوء متيقنا للاكمال ثم عرض له الشك فالظاهر عدم وجوب اعادة شيء لصحيحة زرارة ولا تنقض اليقين ابدا بالشك انتهى ولعله قده تفطن له من كلام الحلي في السرائر حيث استدل على المسئلة المذكورة بانه لا يخرج عن حال الطهارة الا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك

اليقين انتهى لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم ان يكون استفاده من اخبار عدم نقض اليقين بالشك ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الاخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين وان اختلفوا بين مدع لانصرافها الى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه وتوضيح دفعه ان المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فان مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا ولازمه كون القضية المتيقنة اعني عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك ايضا من غير جهة الزمان ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده في السابق فالغاء الشك في القاعدة الاولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن من حيث انه متيقن من غير تعرض لحال حدوثه وفي الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه فقد يكون بقاؤه معلوما او معلوم العدم او مشكوكا واختلاف مؤدى القاعدتين وان لم يمنع من ارادتهما من كلام واحد بان يقول الشارع اذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق بذلك الشيء فلا عبرة به سواء تعلق ببقائه او بحدوثه واحكم بالبقاء في الاول وبالحدوث في الثاني الا انه مانع عن ارادتهما في هذا المقام فان المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين اعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده كما هو مفاد القاعدة الثانية يغاير المضي عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا يصح ارادة المعنيين منه فان قلت ان معنى المضي على اليقين عدم التوقف من اجل الشك العارض وفرض الشك كعدمه وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع الشك في البقاء بمعنى الحكم به قلت لا ريب في اتحاد متعلق الشك واليقين وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك والمفروض انه ليس في السابق الا يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد والشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق احدهما بالحدوث والاخر بالبقاء وبعبارة اخرى عموم افراد اليقين باعتبار الامور الواقعية كعدالة زيد وفسق عمرو لا باعتبار تعدد ملاحظة اليقين بشيء واحد حتى ينحل اليقين بعدالة زيد الى فردين يتعلق بكل منهما شك وح فان اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن وان اعتبر الشك فيه مقيدا بذلك اليوم فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرض للبقاء فافهم وقس على هذا سائر الاخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك فان الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين فلا بد ان يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان والا لم يجز استصحابه كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد ودعوى ان اليقين بكل من الاعتبارين فرد

من اليقين وكذا الشك المتعلق بفرد من الشك فكل فرد لا ينقض بشكه مدفوع بما تقدم بعد من ان الظاهر والاعتبار
في المتيقن بالسابق باخذه مطلقا لا يوجب تعدد افراد اليقين وليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة و
اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر بل الخبر بمنزلة ان يقال من كان على
يقين من عدالة زيد او فسقه او غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه بذلك فافهم فانه لا يخ
عن دقة ثم اذا ثبت عدم جواز ارادة المعنيين فلا بد ان يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب لورودها
في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان او شوال هذا
كله لو اريد من القاعدة الثانية اثبات نفس المتيقن عند الشك وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلا اما لو اريد
منها اثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة الى زمان الشك وما بعده الى اليقين بطرو الفسق فلزوم استعمال
الكلام في معنيين حتى يرجع منه القاعدة الثانية فقط كما لا يخفى لان الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير
الشك في استمرارها الى الزمان اللاحق وقد تقدم نظير ذلك في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر
ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط
له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية لانه اذا شك في ما تيقن سابقا اعني عدالة زيد في يوم الجمعة
فهذا الشك معارض لفردين من اليقين احدهما اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين
بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فيدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة
باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل
الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين ودعوى ان اليقين
السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين
الناقض لليقين السابق مدفوعة بان الشك الطاري في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك
في انتقاض ذلك اليقين السابق واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها فلا
يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه ثم ان هذا من باب التنزل والمماشاة والا فالتحقيق ما ذكرنا من منع
الشمول بالتقريب المتقدم مضافا الى ما ربما يدعى من ظهور الاخبار في الشك في البقاء بقي الكلام في وجود
مدرك للقاعدة الثانية غير عموم هذه الاخبار فنقول ان المطلوب من تلك القاعدة اما ان يكون اثبات حدوث
المشكوك فيه وبقائه مستمرا الى اليقين بارتفاعه واما ان يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق [illegible] بان
يراد اثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط واما ان يراد مجرد امضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقا وصحة الاعمال
الماضية المتفرعة عليه فاذا تيقن الطهارة سابقا وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان [illegible]
فان اريد الاول فالظاهر عدم دليل يدل عليه اذ لو سلم اختصاص الاخبار المعتبرة لليقين السابق بالقاعدة
لم يمكن ان يراد منها اثبات حدوث العدالة وبقائها لان لكل من الحدوث والبقاء شكا مستقلا نعم لو فرض

القطع ببقائها على تقدير الحدوث امكن ان يقال انه اذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها للعلم
ببقائها على تقدير الحدوث لكنه لا يتم الا على الاصل المثبت فهو تقدير على تقدير وربما يتوهم الاستدلال
لاثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله لكنه فاسد لانه على تقدير الدلالة
لا يدل على استمرار المشكوك لان الشك في الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل واضعف منه الاستدلال بما يجيء
من دعوى اصالة الصحة في اعتقاد المسلم مع انه كالاول في عدم اثباته الاستمرار وكيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة
بهذا المعنى وربما فصل بعض الاساطين بين ما اذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله وانه غير قابل للاستناد
اليه وبين ما اذا لم يذكره كما اذا علم انه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه او نجاسته ثم غاب المستند وغفل زمانا
فشك في طهارته ونجاسته فيبنى على معتقده هنا لا في الصورة الاولى وهو ولو كان اجود من الاطلاق لكن اتمامه
بالدليل مشكل وان اريد بها الثاني فلا مدرك لها بعد عدم دلالة الاخبار والاستصحاب الا ما تقدم من اخبار
عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل لكنها لو تمت فانما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقا فلا يثبت بها
الا صحة ما ترتبت عليها واما اثبات نفس ما اعتقده سابقا حتى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة
زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا فضلا عن اثبات مقارناته الغير الشرعية مثل كونها
على تقدير الحدوث باقية وان اريد بها الثالث فله وجه بناء على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز
المحل فاذا صلى بالطهارة المعتقدة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهرا في ذلك الزمان بنى على
صحة الصلوة لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق ولذا لو فرض في السابق غافلا غير معتقد لشيء
من الطهارة والحدث بنى على الصحة ايضا من جهة ان الشك في الصلوة بعد الفراغ منها لا اعتبار
على التحقيق بين الاصحاب خلافا لجماعة من متاخري المتاخرين كصاحب ك وكاشف اللثام حيث منعوا البناء
على صحة الطواف اذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة والظ كما يظهر من الاخير انهم يمنعون القاعدة
المذكورة في غير اجزاء العمل ولعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسئلة اصالة الصحة في الافعال
انشاء الله وحاصل الكلام في هذا المقام هو انه اذا اعتقد المكلف قصورا او تقصيرا بشيء في زمان موضوعا
كان او حكما اجتهاديا او تقليديا ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد
بل يرجع بعد زوال الاعتقاد الى ما يقتضيه الاصول بالنسبة الى نفس المعتقد والى الآثار المترتبة
عليه سابقا او لاحقا **الثالث** ان يكون كل من بقاء ما احرز حدوثه سابقا وارتفاعه غير معلوم
فلو علم احدهما فلا استصحاب وهذا مع العلم بالبقاء او الارتفاع واقعا من دليل قطعي واضح انما
الكلام فيما اقام الشارع مقام العلم بالواقع فان الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول
معه ولا ينبغي العمل به دون الحالة السابقة لكن الشأن في ان العمل به من باب تخصيص ادلة الاستصحاب
او من باب التخصص الظ انه من باب حكومة ادلة تلك الامور على ادلة الاستصحاب وليس تخصيصا بمعنى

رفع اليد عن عموم ادلة الاستصحاب في بعض موارده كما ترفع اليد عنها في مسألة الشك بين الثلث والاربع
ونحوها بما دل على وجوب البناء على الاكثر ولا تخصيصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد
الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمي المزيل بوجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب ومعنى الحكومة
على ما سيجيء في باب التعارض ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الاخر لولا
هذا الدليل الحاكم او بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وحاصله تنزيل شيء
خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في ترتيب احكامه عليه او داخل في موضوع الدليل المحكوم
منزلة الخارج منه في عدم ترتيب احكامه عليه ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينة في نجاسة
ثوبك والمفروض ان الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب فان الشارع حكم في دليل وجوب العمل
بالبينة برفع اليد عن اثار الاحتمال المخالف للبينة التي منها استصحاب الطهارة وربما يجعل العمل بالادلة
في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على ان المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل
ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة وان شئت قلت ان المفروض دليل قطعي الاعتبار فنقض الحالة
السابقة نقض باليقين وفيه انه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص
مورد الاستصحاب الا بعد اثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب والا امكن ان يقال ان مؤدى الاستصحاب
وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الامارة الفلانية ام لا ومؤدى
دليل تلك الامارة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة ام لا ولا يندفع مغالطة هذا الكلام الا
بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى وكيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة
من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة لان مرجع ذلك بظاهره الى عدم المعارض لعموم لا تنقض كما
في مسألة البناء على الاكثر لكنه ليس مراده هذا الشرط قطعا بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة
ولعل ما اورده عليه المحقق القمي ره من ان الاستصحاب ايضا احد الادلة فقد يرجح عليه الدليل وقد يرجح على
الدليل وقد لا يرجح احدهما على الاخر قال قده ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود انه في حكم ماله حتى يحصل العلم
العادي بموته استصحابا لحيوته مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من المحققين الدالة
على وجوب الفحص اربع سنين مبني على ظاهر كلامه من ارادة العمل بعموم لا تنقض واما على ما جزمنا به من ان
مراده عدم ما يدل علما او ظنا على ارتفاع الحالة السابقة فلا وجه لورود ذلك لان الاستصحاب ان اخذ
من باب التعبد فقد عرفت حكومة ادلة جميع الامارات الاجتهادية على دليله وان اخذ من باب الظن فالظاهر
انه لا تامل لاحد في ان المأخوذ في افادته للظن عدم وجود امارة في مورده على خلافه ولذا ذكر
العضدي في دليله ان ما كان سابقا ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء ولما ذكرنا لم نر احدا من العلماء قدم
الاستصحاب على امارة معتبرة مخالفة له لا في الاحكام ولا في الموضوعات واما ما استشهد به قده من عمل بعض

ويجيء توضيحه ٤

اورده المحقق القمي على على هذا الشرط

الاصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح ما دل على وجوب الفحص اربع سنين والحكم بموته بعده فلا
دخل له بما نحن فيه لان تلك الاخبار ليست ادلة في مقابل استصحاب حيوة المفقود وانما المقابل له قيام
دليل معتبر كالبينة على موته وهذه الاخبار على تقدير تماميتها مخصصة لعموم ادلة الاستصحاب دالة على وجوب
البناء على موت المفقود بعد الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الاكثر مع الشك في عدد الركعات
فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب ومن طرحها لقصور فيها بقي ادلة الاستصحاب عنده على عمومها
ثم المراد بالدليل الاجتهادي كل امارة اعتبرها الشارع من حيث انها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة
ويسمى في نفس الاحكام ادلة اجتهادية وفي الموضوعات امارة معتبرة فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر
الى الواقع او كان ناظرا لكن فرض ان الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية بل من حيث مجرد احتمال مطابقته
للواقع فليس اجتهاديا بل هو من الاصول وان كان مقدما على بعض الاصول الاخر والظاهر ان الاستصحاب والقرعة
من هذا القبيل ومصاديق الادلة والامارات في الاحكام والموضوعات واضحة غالبا وقد يختفي فيتردد
الشيء بين كونه دليلا وبين كونه اصلا لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظرا الى الواقع او من حيث
هو كما في اليد المنصوبة دليلا على الملك وكاصالة الصحة عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ واصالة الصحة
عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ واصالة الصحة في عمل الغير وقد يعلم عدم كونه ناظرا الى الواقع وكاشفا عنه
وانه من القواعد التعبدية لكن يختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب لانا قد ذكرنا انه قد يكون الشيء الغير الكاشف
منصوبا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع الا ان الاختفاء في تقديم احد التنزيلين
على الاخر وحكومته عليه ثم انه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلثة اعني البراءة والاحتياط
والتخيير الا انه قد يخفى وجهه على المبتدي فلا بد من التكلم هنا في مقامات الاول في عدم معارضة الاستصحاب
لبعض الامارات التي يتراءى كونها من الاصول كاليد ونحوها الثاني في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها
الثالث في عدم معارضة سائر الاصول للاستصحاب اما الكلام في المقام الاول فيقع في مسائل الاولى
ان اليد مما لا يعارضها الاستصحاب بل هي حاكمة عليه بيان ذلك ان اليد ان قلنا بكونها من الامارات المنصوبة
دليلا على الملكية من حيث كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكا او نائبا عنه وان اليد المستقلة
الغير المالكية قليل بالنسبة اليها وان الشارع انما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد فلا اشكال في تقديمها
على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة ادلة الامارات على ادلة الاستصحاب وان قلنا بانها غير كاشفة بنفسها
عن الملكية او انها كاشفة لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثية بل جعلها في محل الشك تعبدا
لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير اصالة الطهارة كما يشير اليه قوله ع في ذيل
رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين ولولا ذلك لما قام للمسلمين
سوق فالاظهر ايضا تقديمها على الاستصحاب اذ لولا هذا لم يجز التمسك بها في اكثر المقامات فيلزم

المزبور المتضمن وهو خلاف السوق وبطلان الحقوق اذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقا بكونه ملكا للغير كما لا يخفى واما حكم المشهور بانه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعي انتزع منه العين الا ان يقيم البينة على انتقالها اليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعواه الملكية في الحال اذا انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع الى دعوى انتقالها اليه فينقلب مدعيا والمدعي منكرا ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدح هذا الاقرار في الحكم بملكيته او كان في مقابله مدع لكن اسند الملك السابق الى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعي اشتريته من عمرو بل يظهر مما ورد في محاجة علي عليه السلام مع ابي بكر في امر فدك المروية في الاحتجاج انه لم يقدح في تشبث فاطمة عليها السلام باليد دعواها تلقي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله مع انه قد يقال انها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية ايضا مقدمة على الاستصحاب وان جعلناه من الامارات الظنية لان الشارع نصبها في مورد الاستصحاب وان شئت قلت ان دليله اخص من عمومات الاستصحاب هذا مع ان الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في امورهم وقد امضاه الشارع ولا يخفى ان عمل العرف عليه من باب الامارة لا من باب الاصل التعبدي واما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلا يكشف عن كونها من الاصول لان اليد انما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة لسببها والسر في ذلك ان مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فاذا كان في مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للالحاق ولذا كانت جميع الامارات في انفسها مقدمة على الغلبة وحال اليد مع البينة حال اصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم

المسألة الثانية في ان اصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب اما لكونها من الامارات كما يشعر به قوله عليه السلام في بعض روايات ذلك الاصل هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك واما لانها وان كانت من الاصول الا ان الامر بالاخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه فهي خاصة بالنسبة اليه يخصص بادلتها ادلته ولا اشكال في شيء من ذلك انما الاشكال في تعيين مورد ذينك الاصلين من وجهين احدهما من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحة وانه هل يكتفى به او يعتبر الدخول في غيره وان المراد بالغير ما هو الثاني من جهة ان الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في الشيء ام لا وتوضيح الاشكال من الوجهين موقوف على ذكر الاخبار الواردة في هذه القاعدة ليزول ببركة تلك الاخبار كل شبهة حدثت او تحدث في هذا المقام فنقول مستعينا بالله روى زرارة في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وروى اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل

في غيره فليمض عليه وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك وفي الموثقة كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير وفي موثقة ابن ابي يعفور اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وظاهر صدر هذه الموثقة كالاوليين وظاهر عجزها كالثالثة هذه تمام ما وصل الينا من الاخبار العامة وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلوة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام وان كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة وقوله عليه السلام كل ما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وقوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعدما فرغ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ولعل المتتبع يعثر على ازيد من ذلك وحيث ان مضمونها لا يختص بالطهارة والصلوة بل يجري في غيرهما كالحج فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض بينها فنقول مستعينا بالله فانه ولي التوفيق ان الكلام يقع في مواضع

الاول ان الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفا في الشك في وجوده الا ان تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة على ارادة كون وجود اصل الشيء مفروغا عنه وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطا او شطرا نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله امكن ارادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء وهذا هو المتعين لان ارادة الاعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح وكذا ارادة خصوص الثاني لان مورد غير واحد من تلك الاخبار هو الاول لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله فامضه كما هو بل لا يصح ذلك في موثقة ابن ابي يعفور كما لا يخفى لكن الانصاف امكان تطبيق موثقة ابن مسلم على ما في الروايات واما هذه الموثقة فسيأتي توجيهها على وجه لا يعارض الروايات ان شاء الله

الثاني ان المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو اتي به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر وبعبارة اخرى محل الشيء هي المرتبة المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل فمحل تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعاذة لاجل القراءة بحكم الشارع ومحل اكبر قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام ومحل الراء من اكبر قبل ادنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل ومحل غسل الجانب الايسر او بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاة هذا كله مما لا اشكال فيه الا الاخير فانه ربما يتخيل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة فمن اعتاد الصلوة في اول وقتها او مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلوة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلوة وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به او قبل دخول

الوقت للظهر فشك بعد ذلك في الوضوء الى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها نعم ذكر جماعة من الاصحاب في مسئلة معتاد عدم الموالاة في غسل الجنابة اذا شك في الجزء الاخير كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله اسرارهم واستدل فخر الدين على مختاره في المسئلة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بان خرق العادة على خلاف الاصل ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع والتامل والذي يقرب في نفسي عاجلا هو الالتفات الى الشك وان كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدم هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ان هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية ايضا مشكل فتامل والاحوط ما ذكرنا **الموضع الثالث** الدخول في غير المشكوك ان كان محققا للتجاوز عن المحل فلا اشكال في اعتباره والا فظاهر الصحيحتين الاوليين اعتباره وظاهر اطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره ويمكن حمل التقييد في الصحيحتين على الغالب خصوصا في افعال الصلوة فان الخروج من افعال الصلوة يتحقق غالبا بالدخول في الغير وح فيلغو القيد ويحتمل ورود المطلق على الغالب فلا يحكم بالاطلاق ويؤيد الاول ظاهر التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك وقوله عليه السلام انما الشك اذا كنت في شئ لم تجزه بناء على ما سيجيء من التقريب وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك الخبر لكن الذي يبعده ان الظاهر من الغير في صحيحة اسمعيل بن جابر ان شك في الركوع بعدما سجد وان شك في السجود بعدما قام فليمض بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شئ شك فيه الخ كون السجود والقيام حدا للغير الذي يعتبر الدخول فيه وانه لا غير اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع ومن الثاني بالنسبة الى السجود اذ لو كان الهوي للسجود كافيا عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الاتية التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات اذا شك قبل الاستواء قائما ومما ذكرنا يظهر ان ما ارتكبه بعض من تاخر من التزام عموم الغير واخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جدا لان الظاهر ان القيد وارد في مقام التحديد والظاهر ان التحديد بذلك توطئة للقاعدة وهي بمنزلة ضابطة كلية كما لا يخفى على من له ادنى ذوق في فهم الكلام فكيف يجعل فردا خارجا بمفهوم القيد عن عموم القاعدة فالاولى ان يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدمات افعال الصلوة عن عموم الغير فلا يكفي في الصلوة مجرد الدخول ولو في فعل غير اصلي فضلا عن كفاية مجرد الفراغ و الاقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ الا انه قد يكون الفراغ عن الشئ ملازما للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلوة والوضوء فان حالة عدم الاشتغال بهما يعد مغايرة لحالهما وان لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة اليهما واما التفصيل بين الصلوة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الاخير منه فيرده اتحاد الدليل في البابين

لان ما ورد من قوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعدما فرغ من الوضوء هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء ايضا ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلوة ايضا وكذلك موثقة ابن ابي يعفور المتقدمة صدرها دال على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز ومطلق من غير التقييد بالوضوء بل ظاهرها يابى عن التقييد وكذلك روايتا زرارة وابي بصير المتقدمتان ابيتا عن التقييد واصرح من ذلك في الاباء عن التفصيل بين الوضوء والصلوة قوله في الرواية المتقدمة كل ما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه **الموضع الرابع** قد خرج من الكلية المذكورة افعال الطهارات الثلث فانهم اجمعوا على ان الشاك في فعل من افعال الوضوء قبل اتمام الوضوء يأتي به وان دخل في فعل اخر واما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات وقد نص على الحكم في الغسل جميع ممن تاخر عن المحقق كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك وكيف كان فمستند الخروج قبل الاجماع الاخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة الا انه يظهر من رواية ابن ابي يعفور المتقدمة ان حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج منها وهي قوله عليه السلام اذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشئ انما الشك اذا كنت في شئ لم تجزه بناء على عود ضمير غيره الى الوضوء لئلا يخالف الاجماع على وجوب الالتفات اذا دخل في غير المشكوك من افعال الوضوء وح فقوله انما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من اجزاء العمل وانه انما يعتبر اذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة انه يقتضي بظاهر الحصر ان الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من اجزائه لا يعتني به اذا جاوز غسل اليد مضافا الى انه معارض للاخبار السابقة فيما اذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء اخر قبل الفراغ منه لانه باعتبار انه شك في وجود شئ بعد تجاوز محله يدخل في الاخبار السابقة ومن حيث انه شك في اجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر ويمكن ان يقال لدفع جميع ما في الخبر من الاشكال ان الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهي الطهارة فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون موردا لتعارض هذا الخبر مع الاخبار السابقة ولا يلاحظ بعض اجزائه كغسل اليد مثلا شيئا مستقلا يشك في بعض اجزائه قبل تجاوزه او بعده ليوجب ذلك الاشكال في الحصر المستفاد من الذيل وبالجملة اذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع اجزائه افعالا مستقلة يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شئ من الاشكالين في الاعتماد على الخبر ولم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعدة اذ الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس الا شكا واقعا في الشئ قبل التجاوز عنه والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه او بعده ثم ان فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشك

بالنسبة الى الجزء لم لیس مراغرنیا فقدا وتکب لمشهور مثله فی لاخبار السابقة بالنسبة الی فعال الصلوة حیث لم یجروا حکم الشك بعد التجاوز فی کل جزء من اجزاء القرائة حتی الکلمات والحروف بل الاظهر عندهم کون الفاتحة فعلا واحدا بل جعل بعضهم القرائة فعلا واحدا وقد عرفت النص فی الروایات علی عدم اعتبار الهوی للسجود والنهوض للقیام ومما یشهد لهذا التوجیه الحاق الشهید الغسل والتیمم بالوضوء فی هذا الحکم اذ لا وجه له ظاهرا الا ملاحظة کون الوضوء امرا واحدا یطلب منه امر واحد غیر قابل للتبعیض اعنی الطهارة **الموضع الخامس** ذکر بعض الاساطین ان الشك فی الشروط بالنسبة الی الفراغ عن المشروط بل الدخول فیه بل الکون علی هیئة الداخل حکم الاجزاء فی عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك فی الوقت والقبلة واللباس والطهارة باقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول فی الغایة ولا فرق بین الوضوء وغیره انتهی وتبعه بعض من تاخر عنه واستقربه فی مقام آخر الغاء الشك فی الشرط بالنسبة الی غیر ما دخل فیه من الغایات وما ابعدما بینه وبین ما ذکره بعض الاصحاب کصاحب المدارك وکاشف اللثام من اعتبار الشك فی الشرط حتی بعد الفراغ عن المشروط فاوجب اعادة المشروط والاقوی التفصیل بین الفراغ عن المشروط فیلغو النظر فی الشك بالنسبة الیه لعموم لغویة الشك فی الشیء بعد التجاوز عنه اما بالنسبة الی مشروط آخر لم یدخل فیه فلا ینبغی الاشکال فی اعتبار الشك فیه لان الشرط المذکور من حیث کونه شرطا لهذا المشروط لم یتجاوز عنه بل محله باق فالشك فی تحقق شرط هذا المشروط شك فی الشیء قبل تجاوز محله وربما بنی بعضهم ذلك علی ان معنی عدم العبرة بالشك فی الشیء بعد تجاوز المحل هو البناء علی الحصول او یختص بالمدخول قول لا اشکال فی ان معنی البناء علی حصول المشکوك فیه لکن بعنوانه الذی یتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقا ولو شك فی اثناء العصر فی فعل الظهر بنی علی تحقق الظهر بعنوان انه شرط للعصر لعدم وجوب العدول الیه لا علی تحققه مطلقا حتی لا یحتاج الی اعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشکوك فیما نحن فیه انما فات محله من حیث کونه شرطا للمشروط المتقدم لا من حیث کونه شرطا للمشروط المستقبل ومن هنا یظهر ان الدخول فی المشروط ایضا لا یکفی فی الغاء الشك فی الشرط بل لا بد من الفراغ عنه لان نسبة الشرط الی جمیع اجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار کونه شرطا للاجزاء الماضیة فلا بد من احرازه للاجزاء المستقبلة نعم ربما یدعی فی مثل الوضوء ان محل احرازه لجمیع اجزاء الصلوة قبل الصلوة لا عند کل جزء ومن هنا قد یفصل بین ما کان من قبیل الوضوء مما یکون محل احرازه قبل الدخول فی العبادة وبین غیره مما لیس کذلك کالاستقبال والستر فان احرازهما ممکن فی کل جزء ولیس المحل الموظف لاحرازهما قبل الصلوة بالخصوص بخلاف الوضوء حینئذ فلو شك فی اثناء الصلوة فی الستر والساتر وجب علیه احرازه فی اثناء الصلوة للاجزاء المستقبلة والمسئلة لا تخلو عن اشکال الا انه ربما یشهد لما ذکرنا من التفصیل بین الشك فی الوضوء فی اثناء الصلوة وفیما بعده صحیحة علی بن جعفر عن

اخیه ع قال سألته عن الرجل یکون علی وضوء ثم یشك علی وضوء هو ام لا قال اذا ذکرها وهو فی صلوته انصرف واعادها وان ذکر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك بناء علی ان مورد السؤال الکون علی الوضوء باعتقاده ثم شك فی ذلك **الموضع السادس** ان الشك فی صحة المأتی به حکمه حکم الشك فی الاتیان بل هو هو لان مرجعه الی الشك فی وجود الشیء الصحیح ومحل الکلام ما لا یرجع فیه الشك الی الشك فی ترك بعض ما یعتبر فی الصحة کما لو شك فی تحقق الموالاة المعتبرة فی حروف الکلمة او کلمات الآیة لکن الانصاف ان الالحاق لا یخلو عن اشکال لان الظاهر من اخبار الشك فی الشیء انه مختص بغیر هذه الصورة الا ان یدعی تنقیح المناط او یستند فیه الی بعض ما یستفاد منه العموم مثل موثقة ابن ابی یعفور او یجعل اصالة الصحة فی فعل الفاعل المرید للصحیح اصلا برأسه ومدرکه ظهور حال المسلم قال فخر الدین فی الایضاح فی مسئلة الشك فی بعض افعال الطهارة ان الاصل فی فعل العاقل المکلف الذی یقصد برائة ذمته بفعل صحیح وهو یعلم الکیفیة والکمیة الصحة انتهی ویمکن استفادة اعتباره من عموم التعلیل المتقدم فی قوله هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشك فانه بمنزلة صغری لقوله فاذا کان اذکر فلا یترك ما یعتبر فی صحة عمله الذی یرید به برائة ذمته لان الترك سهوا خلاف الذکر وعمدا خلاف فرض ارادة الابراء **الموضع السابع** الظاهر ان المراد بالشك فی موضوع هذا الاصل هو الشك الطاری بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو علم کیفیة غسل الید وانه کان بارتماسها فی الماء لکن شك فی ان ما تحت خاتمه ینغسل بالارتماس ام لا ففی الحکم بعدم الالتفات وجهان من اطلاق بعض الاخبار ومن التعلیل بقوله هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشك فان التعلیل یدل علی تخصیص الحکم بمورده مع عموم السؤال فیدل علی نفیه عن غیر مورد العلة نعم لا فرق بین ان یکون المحتمل ترك الجزء نسیانا او ترکه تعمدا اذ التعلیل المذکور بضمیمة الکبری المتقدمة یدل علی نفی الاحتمالین ولو کان الشك من جهة احتمال وجود الحائل علی البدن ففی شمول الاخبار له الوجهان نعم قد یجری هنا اصالة عدم الحائل فیحکم بعدمه حتی لو لم یفرغ عن الوضوء بل لم یشرع فی غسل موضع احتمال الحائل لکنه من الاصول المثبتة وقد ذکرنا بعض الکلام فی ذلك فی بعض الامور المتقدمة **المسئلة الثالثة** فی اصالة الصحة فی فعل الغیر وهی فی الجملة من الاصول المجمع علیها فتوی وعملا بین المسلمین فلا عبرة فی موردها باصالة الفساد المتفق علیها عند الشك الا ان معرفة مواردها ومقدار ما یترتب علیها من الآثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا اصالة الفساد من الاصول یتوقف علی بیان مدرکها من الادلة الاربعة ولا بد من تقدیم ما فیه اشارة الی هذه القاعدة فی الجملة من الکتاب والسنة اما الکتاب فمنه آیات منها قوله تعالی وقولوا للناس حسنا بناء علی تفسیره بما فی الکافی من قوله علیه السلام لا تقولوا الا خیرا حتی تعلموا ما هو ولعل مبناه علی ارادة

الظن والاعتقاد من القول ومنها قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فان ظن السوء اثم والا لم يكن شيء من الظن اثما ومنها قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ان الخارج من عمومه ليس الا ما علم فساده لانه المتيقن وكذا قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني حيث تمسك في مسئلة بيع الراهن مدعيا لسبق اذن المرتهن وانكر المرتهن السبق ان الاصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد لكن لا يخفى ما فيه من الضعف واضعف منه دعوى دلالة الايتين الاوليين **واما السنة** فمنها ما في الكافي عن امير المؤمنين ع ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها في الخير سبيلا ومنها قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل يا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وكذبهم ومنها ما ورد مستفيضا ان المؤمن لا يتهم اخاه وانه اذا اتهم اخاه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء وان من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما وان من اتهم اخاه فهو ملعون ملعون الى غير ذلك من الاخبار المشتملة على هذه المضامين او ما يقرب منها هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار الا على انه لا بد من ان يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمله على الوجه القبيح عنده وهذا غير ما نحن بصدده فانه اذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا او فاسدا لا على وجه قبيح بل فرضنا الامرين في حقه مباحا كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الاذن واقعا او قبله فان الحكم باصالة عدم ترتب الاثر على البيع مثلا لا يوجب خروجا عن الاخبار المتقدمة الامرة بحسن الظن بالمؤمن في المقام خصوصا اذا كان المشكوك فعل غير المؤمن او فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل ثم لو فرضنا انه يلزم من الحسن ترتيب الاثار ومن القبيح عدم الترتيب كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الاخبار الحكم بترتب الاثار لان مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله لا ترتيب جميع اثار ذلك الفعل الحسن الا ترى انه لو دار الامر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما او تحية او شتما لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الامام ع في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة اعني البينة العادلة وتصديق الاخ المؤمن فانه مما لا يمكن الا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم لانهم اولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الافعال من القبح كما اذا ترى شخصا ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن انه مجلس الشرب كيف كان فعدم وفاء الاخبار بما نحن بصدده اوضح من ان يحتاج الى البيان حتى المرسل الاول بقرينة ذكر الاخ وقوله ولا تظنن الخبر ومما يؤيد ما

ذكرنا

ذكرنا ايضا ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق مثل رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا تثقن باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال لا تستقال وما في نهج البلاغة عنه ع اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر وفي معناه قول ابي الحسن في رواية محمد بن هارون الجلاب اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه الى غير ذلك مما يجده المتتبع فان الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة يحصل بان يراد من الاخبار ترك ترتيب اثار التهمة والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الاثار ويشهد له ما ورد من ان المؤمن لا يخلو عن ثلثة الظن والحسد والطيرة فاذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق واذا تطيرت فامض **الثالث** الاجماع القولي والعملي اما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة فانهم لا يختلفون في ان قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للاصل وان اختلفوا في ترجيحه على سائر الاصول كما ستعرف واما العملي فلا يخفى على احد ان سيرة المسلمين في جميع الاعصار على حمل الاعمال على الصحيح وترتيب اثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم ولا اظن احدا ينكر ذلك الا مكابرة **الرابع** العقل المستقل الحاكم بانه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الاصل ازيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم مع ان الامام ع قال لحفص بن غياث بعد الحكم بان اليد دليل الملك ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد انه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار اصالة الصحة في اعمال المسلمين مضافا الى دلالته بظاهر اللفظ حيث ان الظاهر ان كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لان الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق ويشير اليه ايضا ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة باعتقاد الفاعل او الصحة الواقعية فلو علم ان معتقد الفاعل اعتقادا يعذر فيه صحة البيع او النكاح بالفارسي فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية فهل يحمل على كونه واقعا بالعربي حتى اذا ادعي عليه انه اوقعه بالفارسي وادعى هو انه اوقعه بالعربي فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي ام لا وجهان بل قولان ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية فاذا شك الماموم في ان الامام المعتقد بعدم وجوب السورة قرأها ام لا جاز له الائتمام به وان لم يكن له ذلك اذا علم بتركه ويظهر من بعض المتاخرين خلافه فقال في المدارك في شرح قول المحقق ولو اختلف الزوجان فادعى احدهما وقوع العقد في حال الاحرام وانكر الاخر فالقول قول من يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة قال ان الحمل على الصحة انما يتم اذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الاحرام عالما بفساد ذلك اما مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة انتهى ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه في اصوله وفروعه حيث تمسك

الاصل بالغلبة بل ويمكن اسناد هذا القول الى كل من استند في هذا الاصل الى ظاهر حال المسلم كالعلامة
وجماعة ممن تاخر عنه فانه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة خصوصا اذا كان قد امضاه الشارع لاجتهاد او
تقليد او قيام بينة او غير ذلك والمسئلة محل اشكال من اطلاق الاصحاب ومن عدم مساعدة ادلتهم
فان العمدة الاجماع ولزوم الاختلال والاجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل والعملي في مورد العلم
باعتقاد الفاعل للصحة ايضا مشكل والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور تفصيل
المسئلة ان الشاك في الفعل الصادر من غيره اما ان يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واما
ان يكون عالما بجهله واما ان لا يكون عالما بالحال فان علم بعلمه بالصحيح والفاسد فاما ان يعلم مطابقة
اعتقاده لاعتقاد الشاك او يعلم مخالفته او يجهل الحال لا اشكال في الحمل في الصورة الاولى واما الثانية
فان لم يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل كان اعتقد احدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والاخر وجوب
الاخفات فلا اشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل وان تصادقا كما في العقد بالعربي و
الفارسي فان قلنا ان العقد بالفارسي منه سبب لترتب الآثار عليه من كل احد حتى المعتقد بفساده
فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل والفاعل وان قلنا بالعدم كما هو الاقوى ففيه الاشكال المتقدم
من تعميم الاصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد اجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص
الادلة بغير هذه الصورة وان جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الادلة بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده
فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لانه الصحيح وسيجيء الكلام فيه وان كان عالما بجهله بالحال وعدم
علمه بالصحيح والفاسد ففيه ايضا الاشكال المتقدم خصوصا اذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما اذا
علمنا انه اقدم على بيع احد المشتبهين بالنجس لانه يحتمل ان يكون قد اتفق المبيع غير نجس وكذا ان كان
جاهلا بحاله الا ان الاشكال في بعض هذه الصور اهون منه في بعض ولا بد من التتبع والتامل **الامر**
الثاني ان الظاهر من المحقق الثاني ان اصالة الصحة انما تجري في العقود بعد استكمال العقد
للاركان قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد
ترجيح تقديم قول الضامن هذا لفظه فان قلت للمضمون له اصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه
لا يتصرف باطلا قلنا ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد اما قبله فلا
وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر
انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا انتهى وقال في باب الاجارة ما هذا لفظه لا شك في انه اذا حصل
الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على العوض
المعتبر ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل لان
الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة اما اذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض

الامور المعتبرة وعدمه فان الاصل لا يثمر هنا فان الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى انه اشترى
العبد فقال بعتك بحر انتهى وقد يظهر هذا من بعض كلمات العلامة قال في القواعد لا يصح ضمان الصبي ولو
اذن له الولي فان اختلفا قدم قول الضامن لاصالة براءة الذمة وعدم البلوغ وليس لمدعي الصحة اصل
يستند اليه ولا ظاهر يرجع اليه بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا لان الظاهر انهما لا يتصرفان باطلا وكذا البحث
فيمن عرف له حالة جنون انتهى وقال في التذكرة لو ادعى المضمون له ان الضامن ضمن بعد البلوغ وقال
الضامن بل ضمنت لك قبله فان عينا له وقتا لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي وان لم
يعينا له وقتا فالقول قول الضامن مع يمينه وبه قال الشافعي لاصالة عدم البلوغ وقال احمد القول قول
المضمون له لان الاصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا في شرط مبطل والفرق ان المختلفين في الشرط
المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على اهلية التصرف اذ من له اهلية التصرف لا يتصرف الا
تصرفا صحيحا فكان القول قول مدعي الصحة لانه مدع للظاهر وهنا اختلفا في اهلية التصرف فليس
مع من يدعي الاهلية ظاهر يستند اليه ولا اصل يرجع اليه وكذا لو ادعى انه ضمن بعد البلوغ وقبل
الرشد موضع التحجير انتهى ولكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البايع اياه حيث
صرح المحقق الثاني والعلامة بان اصالة الصحة ولذا اختلف الامر بين معارضتها باصالة عدم
البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة ويحكى عن قطب الدين انه اعترض على شيخه العلامة في مسئلة
الضمان باصالة الصحة فعارضها باصالة عدم البلوغ وابقى اصالة البراءة سليمة عن المعارض اقول والاقوى
بالنظر الى الادلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم ولو شك المشتري في ان هذا الذي اشتريه
هل اشتراه في حال صغره بنى على الصحة ولو قيل انه من حيث الشك في تمليك البايع البالغ انه
كان في محله ام كان فاسدا جرى مثل ذلك في مسئلة التداعي ايضا ثم ان ما ذكره جامع المقاصد من انه
لا وجود للعقد قبل استكمال اركانه ان اراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة وان اراد الوجود العرفي فهو
متحقق مع الشك بل مع القطع بالعدم واما ما ذكره من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد فهو
داخل في المسئلة المعنونة في كلام القدماء والمتاخرين وهي ما لو قال بعتك بعبد فقال بل بحر فراجع كتب
الفاضلين والشهيدين واما ما ذكره من ان الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا فهو انما يتم اذا كان
الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف اخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل
هذا الفاعل كما لو شك ان الابراء او الوصية هل صدر منه حال البلوغ ام قبله اما اذا كان الشك في ركن
اخر من العقد كاحد العوضين او في اهلية احد طرفي العقد فيمكن ان يقال ان الظاهر من الفاعل في الاول
[illegible] الاخر في الثاني انه لا يتصرف فاسدا ثم ان مسئلة الضمان يمكن ان يكون من الاول اذا فرض
دعوى [illegible] من المديون [illegible] فان الضمان فعل واحد وشك في صدوره من

بالنحو او غيره وليس له طرف آخر فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسدا لكن الظاهر ان المحقق لم يرد خصوص
ما كان من هذا القبيل بل يشمل كلامه الصورتين الاخيرتين فراجع نعم يحتمل ذلك في عبارة ذكره ثم ان تقديم
قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم مدعي الصحة بل لان القول قول منكر الشرط صحيحا كان او فاسدا لاصالة
عدم الاشتراط ولا دخل لهذا بحديث اصالة الصحة وان كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسدا
هذا ولا بد من التأمل والتتبع **الثالث** ان هذا الاصل انما يثبت صحة الفعل اذا وقع الشك في
بعض الامور المعتبرة شرعا في صحته بمعنى ترتب الاثر المقصود منه عليه فصحة كل شيء بحسبه مثلا صحة الايجاب عبارة
عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل اثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك كالايجاب بالفارسي
بناء على القول باعتبار العربية فلو تجرد الايجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الايجاب فاذا شك في تحقق
القبول من المشتري بعد العلم بصدور الايجاب من البائع فلا يقتضي اصالة الصحة في الايجاب بوجود القبول لان
القبول معتبر في العقد لا في الايجاب وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة او في الصرف او السلم بعد العلم
بتحقق الايجاب والقبول لم يحكم بتحققه من حيث اصالة صحة العقد وكذا لو شك في اجازة المالك لبيع الفضولي
لم يصح احرازها باصالة الصحة واولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلي وطبعه مبنيا على
الفساد بحيث يكون المصحح طاريا عليه كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح له وكذا الراهن او المشتري
من الفضولي اجازة المرتهن والمالك ومما يتفرع على ذلك ايضا انه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن
والراهن البايع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن اذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد او تأخره
فيصح فلا يمكن ان يقال كما قيل من ان اصالة صحة الاذن يقتضي وقوع البيع صحيحا ولا ان اصالة صحة الرجوع
يقتضي كون البيع فاسدا لان الاذن والرجوع كليهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح وهو صدوره عمن
له اهلية ذلك والتسلط عليه فمعنى ترتب الاثر عليهما انه لو وقع فعل المأذون عقيب الاذن ترتب عليه
الاثر ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسدا اما لو لم يقع عقيب الاول فعل بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد
هذا الواقع لا يخل بصحة الاذن وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس
هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى نعم اصالة بقاء الاذن الى ان يقع البيع قد يقضي بصحته وكذا
اصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال انها يقتضي بفساده لكنهما لو تمّا لم يكونا من اصالة صحة الاذن
بناء على ان عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته ولا من اصالة صحة الرجوع التي تمسك بها بعض
المعاصرين تبعا للبعض والحق في المسألة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان اصالة
الصحة في المقام لا في البيع كما استظهره الكركي ولا في الاذن ولا في الرجوع اما في البيع فلان الشك
انما وقع في رضا من له الحق وهو المرتهن وقد تقدم ان صحة الايجاب والقبول لا يقتضي تحقق الرضا
ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما في بيع الفضولي ام كان له حق في المبيع كالمرتهن واما في الاذن

فلما عرفت من ان صحته تقتضي بصحة البيع اذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه كما ان صحة الرجوع
يقتضي فساد ما فرض وقوعه بعده لا ان البيع وقع بعده والمسألة بعد محتاجة الى التأمل بعد التتبع في كلمات
الاصحاب **الرابع** ان مقتضى الاصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده فلو صلى شخص على
ميت سقط عنه ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وان شك في شروط الغسل من اطلاق الماء ووروده
على النجاسة لا ان علم بمجرد غسله فان الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد ولذا لو شهد عدل بان صورة عمل
صلوة او طهارة او نسك حج ولم يعلم قصد تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك نعم لو اخبر بانه كان بعنوان
تحققه امكن قبول قوله من حيث انه مخبر عادل او من حيثية اخرى وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء
بصلوة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلوة عن الميت تبرعا او بالاجارة فان المشهور عدم الاكتفاء
بها الا ان يكون عادلا ولو فرق بينهما بان الاول قد علم وقوع الصلوة من الفاعل في مقام ابراء الذمة واتيان
الصلوة على انها صلوة لاحتمال تركها بالمرة او اتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان انها صلوة عنه اختص
الاشكال بما اذا علم من حاله كونه في مقام الصلوة وابراء ذمة الميت الا انه يحتمل عدم مبالاته بما يخل
بالصلوة كما يحتمل ذلك في الصلوة على الميت الا ان يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة ولهذا يجب
عليه مراعاة الاجزاء والشروط المعتبرة في المباشرة ولهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن
يوضئ العاجز عن الوضوء اذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن المتوضئ صحيحا ولعله لعدم احراز كونه في
مقام ابراء ذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الاجزاء والشرائط كما قد لا يبالي في وضوء
نفسه ويمكن ان يقال فيما اذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل اولا
وبالذات كالعاجز عن الحج ان لفعل النائب عنوانين احدهما من حيث انه فعل من افعال النائب
ولذا يجب عليه مراعاة الاجزاء والشروط المعتبرة للمباشر وبهذا الاعتبار يترتب عليه آثار صدور الفعل
الصحيح منه مثل استحقاق الاجرة وجواز استيجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمة الاجير في صحة استيجاره ثانيا
والثاني من حيث انه فعل للمنوب عنه حيث انه بمنزلة الفاعل بالتسبيب او الآلة وكان الفعل بعد قصد
النيابة والبدلية قائما بالمنوب عنه وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام في الصلوة والتمتع و
القران في الحج والترتيب في الفوائت والصحة من الحيثية الاولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية
بل لا بد من احراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب وبعبارة اخرى ان كان فعل الغير يسقط
التكليف عنه من حيث انه فعل الغير كفت اصالة الصحة في السقوط كما في الصلوة على الميت وان كان
انما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له ولو على وجه التسبيب كما اذا كلف بتحصيل فعل بنفسه او ببدنه او بغيره
كما في استنابة العاجز للحج لم ينفع اصالة الصحة في سقوطه بل يجب التفكيك بين اثري الفعل من الحيثيتين
فيحكم باستحقاق النائب الاجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل وكما في استيجار الولي للعمل عن الميت

ولا بد من التأمل في هذا المقام ايضا بعد التتبع التام في كلمات الاعلام **الخامس** ان الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح اما ما يلازم الصحة من الامور الخارجة من حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه فلو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير او بعين من اعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته الى البائع لاصالة عدمه وهذا نظير ما ذكرنا سابقا من انه لو شك في صلوة العصر انه صلى الظهر ام لا انه يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلوة العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب اتيانه ثانيا قال العلامة في القواعد في آخر كتاب الاجارة لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستاجر لادعائه اجرة مدة معلومة وعوضا معينا وانكار المالك التعيين فيهما والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى انتهى **السادس** في بيان ورود هذا الاصل على الاستصحاب فنقول اما تقديمه على استصحاب الفساد وما في معناه فواضح لان الشك في بقاء الحالة السابقة على العقد المشكوك وارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره فاذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصا اذا جعلنا هذا الاصل من الظواهر المعتبرة فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على اصالة بقاء الطهارة **بقي الكلام** في اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات **اما الاقوال** فالصحة فيها تكون من وجهين الاول من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا او محرما ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية الثاني من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه احدها من جهة ان المتكلم بذلك القول قصد الكشف به عن معنى ام لم يقصد بل تكلم به من غير قصد لمعنى ولا اشكال في اصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا او غلطا لم يسمع منه الثاني من جهة ان المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقوله ام هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا فاذا اخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر اليه ولا يسمع دعوى انه غير معتقد لما يقوله وكذا اذا قال افعل كذا جاز ان يسند اليه انه طالب في الواقع لا انه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين او لمفسدة وهذان الاصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع امكان اجراء ما سلف من ادلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيه ليس تلك الادلة الثالث من جهة كونه صادقا في الواقع او كاذبا وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى والظاهر عدم الخلاف في ذلك اذ لم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولا دليل يفي بعمومه عليه حتى نتكلف دعوى خروج ما خرج بالدليل وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الاخبار المتقدمة الآمرة بوجوب

حمل

حمل امر المسلم على احسنه وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموما وخصوص قوله (ع) فصدقهم اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها مع انه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه اكثر من الداخل لقيام الاجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات الا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات الا في موارد خاصة مثل الفتوى وشبهها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل في خبر العدل الحجية لجملة مما ذكرناه في اخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيفه فراجع واما الاعتقادات فنقول اذا كان الشك في ان اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته او من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبيح واما اذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك ولو ثبت ذلك اوجب حجية كل خبر بما عرفت من ان الاصل في الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر اما لو ثبت حجية خبره فقد يعلم ان المعتبر اعتقاده بالمخبر به كما في المفتي وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب فيكون خبره كاشفا عن الحجة لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص اخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا وقد يدل الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالاخبار عن الواقع واخرى بالاخبار بعلمه به والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين **المقام الثاني** في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط لا يسعه الوقت ومجمل القول فيها ان ظاهر اخبارها اعم من جميع ادلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب نعم القرعة واردة على اصالة التخيير واصالتي الاحتياط والاباحة اذا كان مدركهما العقل وان كان مدركهما تعبد الشارع بهما في مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى لكن ذكر في محله ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم والله العالم **المقام الثالث** في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العملية اعني البراءة والاشتغال والتخيير **اما** اصالة البراءة فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الاصول والادلة سواء كان مدركه العقل او النقل اما العقل فواضح لان العقل لا يحكم بقبح العقاب الا مع عدم الدليل على التكليف واقعا او ظاهرا واما النقل فما كان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتضح امره والاستصحاب وارد عليه واما مثل قوله (ع) كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد يقال ان مورد الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة الى الزمان السابق وفيه ان الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من ان يكون مرخصا فيه فيصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه

ولا بد من التامل في هذا المقام ايضا بعد التتبع التام في كلمات الاعلام **الخامس** ان الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح اما ما يلازم الصحة من الامور الخارجة من حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه فلو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير او بعين من اعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته الى البايع لاصالة عدمه وهذا نظير ما ذكرنا سابقا من انه لو شك في صلوة العصر انه صلى الظهر ام لا انه يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلوة العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب اتيانه ثانيا قال العلامة في عد في اخر كتاب الاجارة لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستاجر لو ادعى اجرة مدة معلومة وعوضا معينا وانكر المالك التعيين فيهما والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى **السادس** في بيان ورود هذا الاصل على الاستصحاب فنقول اما تقديمه على استصحاب الفساد وما في معناه فواضح لان الشك في بقاء الحالة السابقة على العقد المشكوك وارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره فاذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصا اذا جعلنا هذا الاصل من الظواهر المعتبرة فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على اصالة بقاء الطهارة **بقي الكلام** في اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات **اما الاقوال** فالصحة فيها يكون من وجهين الاول من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا او محرما ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية الثاني من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه احدها من جهة ان المتكلم بذلك القول قصد الكشف به عن معنى ام لم يقصد بل تكلم به من غير قصد لمعنى ولا اشكال في اصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا او غلطا لم يسمع منه الثاني من جهة ان المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقوله ام هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا فاذا اخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر اليه ولا يسمع دعوى انه غير معتقد لما يقوله وكذا اذا قال افعل كذا جاز ان يسند اليه انه طالب في الواقع لا انه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين او لمفسدة وهذان الاصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع امكان اجراء ما سلف من ادلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيهما هي تلك الادلة الثالث من جهة كونه صادقا في الواقع او كاذبا وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى والظاهر عدم الخلاف في ذلك اذ لم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولا دليل يفي بعمومه عليه حتى تكلف دعوى خروج ما خرج بالدليل وربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الاخبار المتقدمة الآمرة بوجوب

حمل المسلم على احسنه وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدا تهامه عموما وخصوص قوله ع اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها مع انه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه اكثر من الداخل لقيام الاجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات الا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات الا في موارد خاصة مثل الفتوى وشبهها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل في خبر العدل الحجية لجملة ما ذكرنا في اخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيفه فراجع واما الاعتقادات فنقول اذا كان الشك في ان اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته او من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبيح واما اذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك ولو ثبت ذلك اوجب حجية كل خبر اخبر به لما عرفت من ان الاصل في الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر اما لو ثبت حجية خبره فقد يعلم ان العبرة باعتقاده بالمخبر به كما في المفتي وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب فيكون خبره كاشفا عن الحجة لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص اخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا وقد يدل الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالاخبار عن الواقع واخرى بالاخبار بعلمه به والتتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين **المقام الثاني** في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط لا يسعه الوقت ومجمل القول فيها ان ظاهر اخبارها اعم من جميع ادلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب المتاخر نعم القرعة واردة على اصالة التخيير واصالتي الاحتياط والاباحة اذا كان مدركهما العقل وان كان مدركهما تعبد الشارع بهما في مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى لكن ذكر في محله ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم والله العالم **المقام الثالث** في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العملية اعني البراءة والاشتغال والتخيير **اما** اصالة البراءة فلا يعارض الاستصحاب ولا غيره من الاصول والادلة سواء كان مدركه العقل او النقل اما العقل فواضح لان العقل لا يحكم بقبح العقاب الا مع عدم الدليل على التكليف واقعا او ظاهرا واما النقل فما كان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتضح امره والاستصحاب وارد عليه واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد يقال ان مورد الاستصحاب خارج منه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة الى الزمان السابق فيه ان الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من ان يكون مرخصا فيه فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه

نعم كان وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض افراده لو كفى في الدخول فيما في بعد الغاية لدلّ على
المنع عن كل كلي ورد المنع من بعض افراده والفرق في الافراد بين ما كان تغيّرها بتبدّل الاحوال والازمان
دون غيرها شطط من الكلام ولهذا لا اشكال في الرجوع الى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب
وبلوغه في الضعف ما ترى من ان النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي وارد فيرفع الرخصة وجه الضعف
ان الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص لا من حيث انه مشكوك
الحكم والا فيمكن العكس بان يقال ان النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة ولو باصالة الاباحة
فيختص الاستصحاب بما لا يجري فيه اصالة البراءة فتدبر فالاولى في الجواب ان يقال ان دليل الاستصحاب بمنزلة
معمم للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فقوله لا تنقض اليقين بالشك يدل على ان النهي الوارد
لا بد من ابقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة ان
يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون
الرخصة في الشيء واطلاقه مغيى بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد
الاستصحاب نفي ما يقتضيه الاصل الآخر في مورد الشك لو لا النهي وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب
التعارض ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية بل الامر في الشبهة الموضوعية اوضح
لان الاستصحاب الجاري فيها جار في الموضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة مثلا استصحاب عدم ذهاب
ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمته لاجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه
المعلوم حرمته بالادلة فيخرج عن قوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام نعم ربما يشكل
في بعض اخبار اصالة البراءة الموضوعية وهو قوله ع في الموثقة كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه
فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه
او قهر فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به
البينة فانه قد استدل بها جماعة كالعلامة في كره وغيره على اصالة الاباحة مع ان اصالة الاباحة هنا
معارضة باستصحاب حرمة التصرف في هذه الاشياء المذكورة في الرواية كاصالة عدم التملك في الثوب
والحرية في المملوك وعدم تأثير العقد في المرأة ولو ابدل الحلية في الرواية بما يترتب على اصالة
الصحة في شراء الثوب والمملوك واصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة كان خروجا عن الاباحة
الثابتة باصالة الاباحة كما هو ظاهر الرواية وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البراءة بعض الكلام في هذه
الرواية فراجع والله الهادي هذا كله حال قاعدة البراءة واما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف
لان الحالة السابقة اما وجود التكليف وعدمه لا على ما عرفت سابقا من ذهاب بعض المعاصرين الى
امكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بصوم يوم الخميس الثاني

تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ولا اشكال بعد التأمل في ورود الاستصحاب عليها لان المأخوذ
في موردها بحكم العقل الشك في برائة الذمة بدون الاحتياط فاذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد
للقاعدة كما لو اجرينا استصحاب وجوب التمام او القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر
والتمام فان استصحاب وجوب احدهما وعدم وجوب الآخر مبرئ قطعي لذمة المكلف عند الافتقار على مستصحب
الوجوب هذا حال القاعدة واما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة على تقدير الاغماض عما ذكرنا سابقا
من انه غير مجد في مورد القاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه **الثالث** التخيير ولا يخفى ورود الاستصحاب
عليه فلا يبقى معه التحير الموجب للتخيير فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال
مع استصحاب عدم الهلال ولذا فرع الامام ع قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله
الشك **واما الكلام في تعارض الاستصحابين** وهي المسئلة المهمة في باب
تعارض الاصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الاصول والفروع كما يظهر بالتتبع **فاعلم** ان
الاستصحاب بين المتعارضين ينقسمان الى اقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين وكون تعارضهما
بانفسهما او بواسطة امر خارج الى غير ذلك الا ان الظاهر ان اختلاف هذه الاقسام لا يؤثر في حكم
المتعارضين الا من جهة واحدة وهي ان الشك في احد الاستصحابين اما ان يكون مسببا عن الشك
في الآخر فغير معقول وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه وان الشك في اصالة العموم في كل منهما
مسبب عن الشك في اصالة العموم في الآخر مندفع بان الشك في الاصلين مسبب عن سبب العلم الاجمالي
بتخصيص احدهما فكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين القسم الاول ما اذا كان الشك في مستصحب
احدهما مسببا عن الشك في الآخر فاللازم تقديم الشك السببي واجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن
الحالة السابقة للمستصحب الآخر مثاله استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فان الشك في بقاء
نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها فيستصحب طهارته ويحكم
بارتفاع نجاسة الثوب خلافا لجماعة ويدل على المختار امور لوجوه **احدها** الاجماع على ذلك في موارد
لا تحصى فانه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث
والخبث وكرية الماء واطلاقه وحيوة المفقود وبرائة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك
على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع نعم بعض العلماء في بعض المقامات
يعارض احدهما بالآخر كما سيجيء ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية
الاستصحاب كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية **الثاني** ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك
باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك
المسببي يعني ان نقض اليقين له يصير نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي في لا تنقض واللازم من شمول

لا نقض للشك السببي نقض اليقين في مورد الشك المسببي لا دليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة منه فيلزم من اهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل واما اللازم من اهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشموله المورد وهو غير منكر وبيان ذلك ان مقتضى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب والحاصل ان مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي ودعوى ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء مدفوعة اولا بان معنى عدم نقض اليقين النجاسة ايضا رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المستصحب كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقيه وغيرها فيعود المحذور الا ان يلتزم هنا ايضا بعارض غادة الملاقيه وثانيا ان نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على ان كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر وفائدة استصحاب الطهارة اثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة بيان ذلك انه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته لان بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء فانه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على ان الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فطرح اليقين بالنجاسة لقيام الدليل على طهارته هذا وقد يشكل بان اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض نسبته اليهما على حد سواء لان نسبة حكم العام الى افراده على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة اولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لانه مدلوله ومقتضاه والحاصل ان جعل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم ويندفع بان فردية احد الشيئين اذا توقف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد عنه يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم وهو دور وح وان شئت قلت ان حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شان الحكم الشرعي وموضوعه فلا يوجد في الخارج الا محكوما والمفروض ان الشك المسببي ايضا من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام وهذا الشك لازمين لملزوم ثالث في

مرتبة واحدة فلا يجوز ان يكون احدهما موضوعا للآخر لتقدم الموضوع طبعا **الثالثة** لو بني على تقديم الاستصحاب في الشك المسببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جدا لان المقصود من الاستصحاب غالبا ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب وتلك الآثار ان كانت موجودة سابقا اغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة فاذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحاب بين المتعارضين لغى الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الاحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب ابقاء انفسها في الزمان اللاحق ويرد عليه منع عدم الحاجة الى الاستصحاب في الآثار السابقة بناء على ان اجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على احراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه فلا بد من استصحاب الموضوع اما لترتب عليه تلك الآثار فلا يحتاج الى استصحاب انفسها المتوقفة على بقاء الموضوع يقينا كما حققنا سابقا في مسألة اشتراط بقاء الموضوع واما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقا من ان بعضهم تخيل ان موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب والحاصل ان الاستصحاب في الملزومات مما يحتاج اليه على كل تقدير **الرابع** ان المستفاد من الاخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسببي بيان ذلك ان الامام ع علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع في اللاحق وبعبارة اخرى علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلوة بمجرد الاستصحاب ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلوة عدم براءة الذمة بهذه الصلوة حتى ان بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب لان تعليل تقديم احد الشيئين على الآخر بامر مشترك بينهما قبيح بل اقبح من الترجيح بلا مرجح وبالجملة فان في المسألة غير محتاجة الى اتعاب النظر ولذا لا يتأمل العامي بعد افتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه هذا كله اذا عملنا باستصحاب الطهارة من باب الاخبار اما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا لان الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فاذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلا الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب وان كانا في زمان واحد الا ان الاول لما كان سببا للثاني كان حال الذهن في الثاني تابعا لحاله بالنسبة الى الاول فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن فافهم فانه لا يخلو عن دقة ويشهد

لما ذكرنا ان العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات الى
هذا الاستصحاب ابدا ولو نبهتهم احد لم يعتنوا فيعزلون حصة الغائب عن الميراث ويصححون معاملة وكالته
ويؤدون عنه فطرته اذا كان عيالهم الى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب ثم
انه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة في بعض اقواله وجماعة من متأخري
المتأخرين فقد ذهب الشيخ في ط الى عدم وجوب فطرة العبد اذا لم يعلم خبره واستحسنه المحقق في المعتبر
مجيبا عن الاستدلال للوجوب باصالة البقاء بانها معارضة باصالة عدم الوجوب وعن تنظير وجوب
الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الاصل تارة والفرق بينهما اخرى وقد صرح في
اصول المعتبر بان استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة
بالصلوة بالطهارة المستصحبة وقد عرفت ان المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة
على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال وحكى عن العلامة في بعض
كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته الى الرمي لكنه اختار في غيره وافقه
من كتبه الحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما وهو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه من انه اذا
ثبت باصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع احكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له
ثم ربما قيل ان تحريم الصيد ان كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي وان كان للحكم
عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس ومرجع الاول الى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية
للتعبد من جهة الاخبار المعللة لحرمة اكل الميتة بعدم العلم بتذكيته وهو حسن لو لم يترتب عليه من
احكام الميتة الا حرمة الاكل ولا اظن احدا يلتزمه مع ان المستفاد من حرمة الاكل كونها ميتة
لا التحريم تعبدا ولذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الاكل بدونه ثم ان بعض
من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما فحكم في مسألة الصيد بكونه
ميتة والماء طاهرا ويرد عليه انه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين فان الحكم بطهارة
الماء ان كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به فلا ريب ان نسبة استصحاب بقاء
الحدث والخبث الى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء الى استصحاب عدم التذكية
وكذا الحكم بموت الصيد فانه ان كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد الموت والمنع عن استصحابه
في الصلوة فلا ريب ان استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلوة معه قبل زهاق
روحه نسبتهما اليه كنسبة استصحاب طهارة الماء اليه ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الايضاح
تقريبا للجمع بين الاصلين في الصيد الواقع من ان لاصالة الطهارة حكمين طهارة الماء وحل
الصيد ولاصالة الموت حكمان لحوق احكام الميتة للصيد ونجاسة الماء فيعمل بكل من الاصلين في نفسه

لاصالة دون الآخر لفرعيته فيه انتهى وليت شعري هل نجاسة الماء الا من احكام الميتة فان الاصالة و
لفرعيته وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه فحكم في جلد المطروح باصالة الطهارة وحرمة الصلوة فيه و
يظهر ضعف ذلك مما تقدم واضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الارض
بطهارة الارض لانه لا دليل على ان النجس بالاستصحاب منجس وليت شعري اذا لم يكن النجس بالاستصحاب
منجسا ولا الطاهر به مطهرا فكان كلما يثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه
لان الاصل عدم تلك الآثار فاي فائدة في الاستصحاب وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب الخامس ان لا
يكون هناك استصحاب في امر ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون
الشيء ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه
فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل ولا بطهارة الحيوان في مسألة الصيد المرمي الواقع فيه انكر بعض
الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء انتهى ثم اعلم انه قد حكى بعض
مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية الروضة دعوى الاجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي
على الحكمي ولعلها مستنبطة من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك ولا يعارض احد استصحاب
كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس
ولا استصحاب حيوة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق
خلاف ذلك هذا مع ان الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل الموضوعي بالنسبة الى الآخر لان
زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من احكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو له من قبيل الموضوع
للحكم فان طهارة الماء من احكام الموضوع الذي حمل عليه عليها زوال النجاسة عن المغسول به واي فرق
بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته هذا كله فيما اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر
واما القسم الثاني وهو ما اذا كان الشك في كليهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد
الحادثين لا بعينه وشك في تعيينه فاما ان يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية
عملية لذلك العلم الاجمالي كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الطاهرين واما ان لا يكون وعلى الثاني فاما ان
يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر حيث قام الاجماع على اتحاد حكم
المائين واما ان لا وعلى الثاني لا يخلو اما ان يترتب اثر شرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق
كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلا بمائع مردد بين الماء والبول ومثله استصحاب طهارة
كل من واجدي المني في الثوب المشترك واما ان يترتب الاثر على احدهما دون الآخر كما في دعوى الموكل التوكيل
في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية فهنا صور اربع اما الاولتان فيحكم فيهما بالتساقط
دون الترجيح والتخيير **فههنا** دعويان احديهما عدم الترجيح بما يوجد مع احدهما من المرجحات خلافا

لجماعة قال في محكي تمهيد القواعد اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا
خرج في المسألة وجهان غالبا ثم مثل له بامثلة منها مسألة الصيد الواقع في الماء الى آخر ما ذكره وصرح
بذلك جماعة من متأخري المتأخرين والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم
الترجيح بالمرجحات الاجتهادية لان مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم
الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري لعدم موافقة المرجح لمدلوله حتى يوجب اعتضاده
وبالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للاصول حتى يعاضدها وكذا الحال بالنسبة
الى الادلة الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التعبدية نعم لو كان اعتبار الاستصحاب
من باب الظن النوعي امكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في اعمال الترجيح
بين الادلة الاجتهادية كما ادعاه صريحا بعضهم لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب
من غير جهة الاخبار الدالة على كونه حكما ظاهريا فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الامارات
الواقعية ومخالفتها هذا كله مع الاغماض عما سيجيء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين فنظير شمول
آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وان لم يجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلك بناء على
المختار في اثبات الدعوى الثانية فلا وجه لاعتبار المرجح اصلا لانه انما يكون مع التعارض وقابلية
المتعارضين في نفسهما للعمل الدعوى الثانية فلا وجه لاعتبار المرجح اصلا لانه انما يكون مع
وقابلية المتعارضين في نفسهما للعمل الدعوى الثانية انه اذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون
التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين من ان الاصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول
دليل حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من ان الاصل في المتعارضين التخيير اذا كان
اعتبارهما من باب التعبد لا الطريقية بل لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما
عن مدلول لا تنقض لان قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض
بالشك ووجوب النقض باليقين فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين
فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله
ولا ابقاء احدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح واما احدهما المخير
فليس من افراد العام اذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج فاذا خرجا لم يبق شيء وقد
تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وان قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام لا يشمل شيئا من المشتبهين
وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب نظير قوله اكرم العلماء وانقذ كل غريق واعمل بكل خبر
في انه اذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لا بد من العمل بالممكن وهو
احدهما تخييرا وطرح الآخر لان هذا غاية المقدور وقد ذكرنا في باب التعارض ان الاصل في الدليلين

وفرض شموله لهما من حيث الذاتية

المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التساقط والاستصحاب ايضا احد الادلة فالواجب
العمل باليقين السابق بقدر الامكان فاذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل باحدهما
ولا يجوز طرحهما ويندفع هذا التوهم بان عدم التمكن من العمل بكلا الفردين ان كان لعدم القدرة على ذلك
مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالآخر واما
فعل احدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور ولا يجوز تركه وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ مع العلم الاجمالي لا يكون
المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجودا منع منهما عدم القدرة نعم مثال هذا في الاستصحاب ان يكون
هناك استصحابان بشكين مستقلين ورد المنع تعبدا من الجمع بينهما من دون علم اجمالي بانتقاض احد
المستصحبين بيقين الارتفاع فانه يجب حينئذ العمل باحدهما المخير وطرح الآخر فيكون الحكم الظاهري مؤدى
احدهما وانما لم يذكر هذا القسم في اقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له فان
الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع احد المستصحبين وقد عرفت
ان عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز لانه نقض اليقين باليقين
فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوان ينطبق على الواحد التخييري وايضا فليس المقام من قبيل ما كان الخارج
من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقيا تحت العام كما اذا
قال اكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا ايضا الحكم بالتخيير العقلي في الافراد
اذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر لان الواقع بقاء احدى الحالتين وارتفاع
الاخرى نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل باحد الاستصحابين المذكورين ووجوب
طرح الآخر بان حرم نقض احد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر به ومعلوم ان ما نحن فيه ليس
كذلك لان المعلوم اجمالا فيما نحن فيه بقاء احد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر لا اعتبار
الشارع لاحد الاستصحابين والغاء الآخر فتبين ان الخارج من عموم لا تنقض ليس واحدا من المتعارضين
لا معينا ولا مخيرا بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي
وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما فيرجع الى قواعد اخر غير الاستصحاب
كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة
في المشتبهين هي الطهارة او النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة فان مقتضى القاعدة الاحتياط
فيهما وفيما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كرا الرجوع الى قاعدة الطهارة وهكذا ومما ذكرنا
يظهر انه لا فرق في التساقط بين ان يكون في كل من الطرفين اصل واحد وبين ان يكون في احدهما
ازيد من اصل واحد فالترجيح بكثرة الاصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لان
المفروض ان العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الاصول عن مدلول لا تنقض على ما عرفت نعم

[illegible] اعتبر شرعا او عقلا العمل بكليهما الخ

يجب الترجيح بناء على اعتبار الاصول من باب الظن النوعي **واما** الصورة الثالثة وهي ما يعمل فيه
بالاستصحابين فهو ما كان العلم الاجمالي بارتفاع احد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئا فمخالفته لا توجب
مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول والماء فانه يحكم ببقاء الحدث
وطهارة الاعضاء استصحابا لهما وليس للعلم الاجمالي بزوال احدهما مانع من ذلك اذ الواحد
المردد بين الحدث وطهارة البدن لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه مانعا عن العمل بالاستصحابين
ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي ايضا نعم ربما
يشكل ذلك في الشبهة الحكمية وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في
حجية العلم **واما** الصورة الرابعة وهي ما يعمل فيه باحد المستصحبين المعلوم ارتفاع احدهما مما
يكون موردا الاستصحابين فهو ما كان احدا لابتلاء المكلف دون الاخر بحيث لا يتوجه على المكلف
تكليف منجز يترتب اثر شرعي عليه وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين اذ قوله لا
تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف اثر شرعي بحيث لا تعلق له به
اصلا كما اذا علم اجمالا بطرو الجنابة عليه او على غيره وقد تقدم امثلة ذلك ونظير هذا كثير مثل
انه علم اجمالا بحصول التوكيل من الموكل الا ان الوكيل يدعي وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله
في ذلك الشيء فانه لا خلاف في تقديم قول الموكل لاصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم
يعارضه احد بان الاصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل ايضا وكذا لو تداعيا في كون النكاح
دائما او منقطعا فان الاصل عدم النكاح الدائم من حيث انه سبب للارث ووجوب النفقة والقسم ويتضح ذلك
بتتبع كثير من فروع التنازع في ابواب الفقه ولك ان تقول بتساقط الاصلين في هذه المقامات و
الرجوع الى الاصول الاخر الجارية في لوازم المشتبهين الا ان ذلك انما يتمشى في استصحاب الامور الخارجية
اما مثل اصالة الطهارة في كل من واجدي المني فانه لا وجه للتساقط هنا ثم لو فرض في هذه الامثلة
اثر لذلك الاستصحاب الاخر دخل في احدى الصورتين الاوليين ان كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزما
لطرح علم اجمالي معتبر في العمل ولا عبرة بغير المعتبر كما في الشبهة الغير المحصورة وفي الصورة الثالثة ان لم
يكن هناك مخالفة عملية لعلم اجمالي معتبر فعليك بالتامل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الاجمالي
من عقل او شرع او غيرهما بارتفاع احدهما وبقاء الاخر والعلماء وان كان ظاهرهم الاتفاق على
عدم وجوب الفحص في اجراء الاصول في الشبهات الموضوعية ولازمه جواز اجراء المقلد لها بعد اخذ
فتوى جواز الاخذ بها من المجتهد الا ان تشخيص سلامتها عن الاصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل
احد فلا بد اما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الاصول على غيره منها واما من اخذ خصوصيات
الاصول السليمة عن الحاكم من المجتهد والا فربما يلتفت الى الاستصحاب المحكوم من دون التفاته الى

القسم الاول

القسم الثاني

استصحاب الحاكم وهذا يرجع في الحقيقة الى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية اصل الاستصحاب وعدمها عصمنا الله
واخواننا من الزلل في القول والعمل بجاه محمد واله عليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين الى يوم الدين

في التعادل والترجيح

وحيث ان موردهما الدليلان المتعارضان
فلا بد من تعريف التعارض وبيانه وهو لغة من العرض بمعنى الاظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين
وتمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض او
التضاد وكيف كان فلا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع والا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض
بين الاصول وما يحصله المجتهد من الادلة الاجتهادية لان موضوع الحكم في الاصول الشيء بوصف انه
مجهول الحكم كالحكم بحلية العصير مثلا من حيث انه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث
هو فاذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الاصول باقيا على حاله فيعمل على طبقه واذا اطلع المجتهد
على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا فلا
يقتضي الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه
غير جار وغير مقتض لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف
لكن ثبت اعتباره بدليل علمي فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البراءة العقلية
والاحتياط والتخيير العقليين فالدليل ايضا وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاول عدم
البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفي التخيير وكل ذلك
مرتفع بالدليل العلمي وان كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل
حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمي المذكور وان لم
يرفع موضوعه اعني الشك الا انه يرفع حكم الشك اعني الاستصحاب وضابط الحكومة ان يكون احد
الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض
افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه ونظير الدليل الدال على
انه لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من
العمل فانه حاكم على الادلة المتكفلة لاحكام هذه الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم
الشكوك لا عموما ولا خصوصا لم يكن مورد للادلة النافية لحكم الشك في هذه الصور والفرق بينه
وبين المخصص ان كون المخصص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع العمل
بالخاص وهذا بيان بلفظه ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير ثم الخاص

غير العلمي المذكور

ان كان قطعيا تعيّن طرح عموم العام وان كان ظنيا دار الامر بين طرحه وطرح العموم ويصلح كل
منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر فلا بدّ من الترجيح بخلاف الحاكم فانه
يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره ولا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره بل يحتاج الى قرينة اخرى
كما يتّضح ذلك بملاحظة الامثلة المذكورة فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين حيث
لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم اضعف منه لان صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة اخرى مدفوعة
بالاصل واما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص والا امكن رفع اليد عن ظهوره
واخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه فلنرجع الى ما نحن بصدده من ترجيح حكومة الادلة الظنية على
الاصول فنقول قد جعل الشارع مثلا للشيء المحتمل للحل والحرمة حكما شرعيا اعني الحل ثم حكم بان الامارة
الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال
حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه
الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب
عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات ثم ان ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الاصول اللفظية
ايضا فان اصالة الحقيقة او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فان كان المخصص مثلا دليلا
علميا كان واردا على الاصل المذكور فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في
مقابل الاصل العملي وان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل لان معنى حجية الظن جعل
احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الاثر لولا حجية هذه
الامارة وهو وجوب العمل بالعموم فان الواجب عرفا وشرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه
فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاء للعمل بالعموم فثبت ان النص وارد على اصالة الحقيقة اذا كان
قطعيا من جميع الجهات وحاكم عليه اذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند مثلا ويحتمل ان يكون
الظني ايضا واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال
الاصول العقلية فتأمل هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من حيث اصالة عدم القرينة واما اذا كان
من جهة الظن النوعي الحاصل بارادة الحقيقة الحاصلة من الغلبة او من غيرها فالظاهر ان النص وارد
عليها مطلقا وان كان النص ظنيا لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل بارادة الحقيقة الذي هو مستند
اصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه فاذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل
نظير ارتفاع موضوع الاصل بالدليل ويكشف عما ذكرنا انا لم نجد ولا نجد من انفسنا موردا يقدم
فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه اضعف الظنون المعتبرة فلو كان حجية ظهور العام
غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام

حتى يقدم عليه او مكافئته له حتى يتوقف مع انا لا نسمع موردا يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص
فضلا عن ان يرجح عليه نعم لو فرض الخاص ظاهرا ايضا خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم
العام وهذا نظير ظن الاستصحاب على القول به فانه لم يسمع مورد يقدم فيه الاستصحاب على الامارة المعتبرة المخالفة
له فيكشف عن ان افادته للظن او اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم ظن آخر على خلافه فافهم ثم ان التعارض
على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الادلة القطعية لان حجيتها انما هي من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين
او باحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجيتهما باعتبار
صفة الظن الفعلي لان اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فاذا تعارض سببا الظن الفعلي فان بقي الظن
في احدهما فهو المعتبر والا تساقطا والمراد بقولهم ان التعارض لا يكون الا في الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين
من حيث افادة نوعهما الظن وانما اطلقوا القول في ذلك لان اغلب الامارات بل جميعها عند جل العلماء بل
ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحيثية لا لافادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به و
مثل هذا في القطعيات غير موجود اذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب افادة نوعه القطع لان هذا
يحتاج الى جعل الشارع فيدخل حينئذ في الادلة الغير القطعية **اذا عرفت** ما ذكرناه فاعلم
ان الكلام في احكام التعارض يقع في مقامين لان المتعارضين اما ان يكون لاحدهما مرجح على الآخر
واما ان لا يكون بل يكونان متعادلين متكافئين وقبل الشروع في بيان حكمهما لا بد من الكلام في
القضية المشهورة وهي ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح والمراد بالطرح على الظاهر
المصرح به في كلام بعضهم وفي معقد اجماع بعض آخر اعم من طرح احدهما لمرجح في الآخر فيكون
الجمع مع التعادل اولى من التخيير ومع وجود المرجح اولى من الترجيح قال الشيخ ابن ابي جمهور الاحسائي
في عوالي اللآلي على ما حكي عنه ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما
وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص
عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء
فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار بهذا الى مقبولة عمر بن
حنظلة انتهى واستدل عليه تارة بان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن لاستحالة
الترجيح من غير مرجح واخرى بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير
الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه وهو اهمال دلالة اصلية ولا
يخفى ان العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والهرج في الفقه كما لا يخفى
ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه من الاجماع والنص اما عدم الدليل عليه فلان ما ذكر من ان
الاصل في الاعمال مسلم لكن المفروض عدم امكانه في المقام فان العمل بقوله عليه السلام ثمن العذرة سحت

زائد لان الاعتبار في الادلة القطعية من حيث صفة القطع وهي في المقام منتفية فيدخل في الادلة الغير القطعية لان المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع واعتباره
له

وقوله لا بأس ببيع العذرة حيث ان ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متناقضين واخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاولى على عذرة غير مأكول اللحم والثانية على عذرة مأكول اللحم ليس عملاً بهما اذ كما يجب مراعاة السند في الروايتين والتعبد بصدورهما اذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره اذا لم يكن هناك قرينة صارفة ولا ريب ان التعبد بصدور احدهما المعين اذا كان هناك مرجح والمخير اذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع وعدمه فالتعبد بظاهره واجب كما ان التعبد بصدور الآخر ايضاً واجب فيدور الامر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ولا اولوية للثاني بل قد يتخيل العكس من حيث ان في الجمع ترك التعبد بظاهرين وفي طرح احدهما ترك التعبد بسند واحد لكنه فاسد من حيث ان في الجمع ترك التعبد بظاهرين وفي طرح احدهما ترك التعبد بسند واحد لكنه فاسد من حيث ان ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلم وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفاً للاصل بل التعبد غير معقول اذ لا ظاهر حتى يتعبد به ومما ذكرنا يظهر فساد توهم انه اذا عملنا بدليل حجية الامارة فيهما وقلنا بان الخبرين معتبران سنداً فيصيران كمقطوعي الصدور ولا اشكال ولا خلاف في انه اذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين او متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع بصدورهما قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين وتوضيح الفرق وفساد القياس ان وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف الظ وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد بالسند وبعبارة اخرى العمل بمقتضى ادلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما وارادة ظاهرهما غير ممكن والممكن من هذه الامور الاربعة اثنان لا غير اما الاخذ بالسندين واما الاخذ بظاهر وسند من احدهما فالسند الواحد منهما متيقن الاخذ به وطرح احد الظاهرين وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الاخذ بسنده ليس مخالفاً للاصل ~~لان المخالف للعمل~~ لان المخالف للاصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الامر بين مخالفة احد اصلين اما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد واما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد واحدهما ليس حاكماً على الآخر لان الشك فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص فتوهم ان سند الظاهر لا يزاحم دلالته بديهة ولا سند النص ولا دلالته واما سند النص ودلالته فانما يزاحمان ظاهر الظاهر لا سنده وهما حاكمان على ظهوره لان من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص واضعف مما ذكر توهم قياس ذلك بما اذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للاجماع فانه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بارادة خلاف الظاهر من مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس اذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره

زائد ملبس مخالفاً للاصل في التعبد به بحسب النسخة الى

بل واما دلالته فواضح اذ لا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر نسخه الى

بخلاف

بخلاف ما نحن فيه فانا اذا طرحنا سند احد الخبرين امكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك بل الظاهر هو الطرح لان المرجع والمحكم في الامكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف ولا شك في حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بقوله اكرم العلماء ولا تكرم العلماء نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا امر الآمر بالعمل بهما على ارادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف ولاجل ما ذكرنا وقع من جماعة من اجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز في ذهن كل احد من ان كل دليل شرعي يجب العمل به مهما امكن فلو لم يفهموا عدم الامكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال مع انه لم يقع الجواب في شيء من تلك الاخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معاً وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ولو بعيداً تقييد بفرد غير واقع في الاخبار المتعارضة وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة هذا كله مضافاً الى مخالفتها للاجماع فان علماء الاسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار احدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لاجل الجمع واما ما تقدم من عوالي اللئالي فليس نصاً بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخيير فان الظاهر من الامكان في قوله وان امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد ويؤيده قوله اخيراً فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث فان مورد عدم التمكن نادر جداً وبالجملة فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه ان يقتصر في الترجيح على مورد لا يمكن تأويل كليهما فضلاً عن دعواه الاجماع على ذلك **والتحقيق** الذي عليه اهله ان الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على اقسام ثلثة احدها ما يكون متوقفاً على تأويلهما معاً والثاني ما يتوقف على تأويل احدهما المعين والثالث ما يتوقف على تأويل احدهما لا بعينه اما الاول فهو الذي تقدم انه مخالف للدليل والنص والاجماع واما الثاني فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم انه ليس تعارضاً في الحقيقة واما الثالث فمن امثلته العام والخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص احدهما مع بقاء الآخر على ظاهره ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على ان ظاهر الصيغة الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة بناء على ظهوره في الاستحباب فان الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر احدهما وح فان كان لاحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو رأيت اسداً يرمي او اتصلا في كلامين لمتكلم واحد تعين العمل بالاظهر وصرف الظاهر الى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثاني في انه اذا تعبد بصدور الاظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس نعم الفرق بينه وبين القسم الثاني ان التعبد بصدور النص لا يمكن الا بكونه صارفاً عن الظاهر

ولا معنى له غير ذلك ولذا ذكرنا ورود الامر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص وفيما
نحن فيه يمكن التعبد بصدور الاظهر وابقاء الظاهر على حاله وصرف الاظهر لان كلا من الظهورين مستند الى اصالة
الحقيقة الا ان العرف يرجحون احد الظهورين على الاخر فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر
واما لو لم يكن لاحد الظاهرين مزية على الاخر فالظاهر ان الدليل المتقدم في الجمع وهو ترجيح التعبد بالصدور
على اصالة الظهور غير جار هنا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبان احدهما لا بعينه مأول لم يترتب على
ذلك ازيد من الاخذ باحدهما اما من باب عروض الاجمال لهما بتساقط اصالتي الحقيقة في كل منهما لاجل التعارض
فيعمل بالاصل الموافق لاحدهما واما من باب التخيير في الاخذ بواحد من اصالتي الحقيقة على اضعف الوجهين
في حكم تعارض الاحوال اذا تكافأت وعلى كل تقدير يجب طرح احدهما نعم يظهر الثمرة في اعمال المرجحات
السندية في هذا القسم اذ على العمل بقاعدة الجمع يجب ان يحكم بصدورهما واجمالهما كمقطوعي الصدور بخلاف
ما اذا ادرجناهما فيما لا يمكن الجمع فانه يرجع فيه الى المرجحات وقد عرفت ان هذا هو الاقوى وانه لا محصل
للعمل بهما على ان يكونا مجملين ويرجع الى الاصل الموافق لاحدهما لكون حاصل الامر بالتعبد بهما
ولو الجمع بينهما الاخذ بالاصل المطابق لاحدهما ويؤيد ذلك بل يدل عليه ان الظاهر من العرف
دخول هذا القسم في الاخبار العلاجية الآمرة بالرجوع الى المرجحات لكن يوهنه ان اللازم حينئذ بعد فقد
المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار مع ان الظاهر من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ ره
في العدة والاستبصار في مقام الاستنباط التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما الا ان يقال ان
هذا من باب ترجيح الاصل فيعملون بمطابق الاصل منهما لا بالاصل المطابق لاحدهما ومع مخالفتهما
للاصل فاللازم التخيير على كل تقدير غاية الامر ان التخيير شرعي ان قلنا بدخولهما في عموم الاخبار وعقلي
ان لم نقل ونحن نفصل بين ما اذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه حيث ان
مادة الافتراق في كل منهما سليمة عن المعارض وبين غيره كقوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة فيرجح الجمع
على الطرح في الاول لوجوب العمل بكل منهما في الجملة فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني
وسيجيء تتمة الكلام ان شاء الله تعالى **بقي في المقام** ان شيخنا الشهيد الثاني ره فرع في تمهيده
على قضية اولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما او لا يد لاحدهما واقاما بينة انتهى المحكي
عنه ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي ره من ان ذلك ايضا لاجل عدم
منافاته تظهر بالتأمل وكيف كان فالاولى التمثيل لها وبما اشبهها بمثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في
تقويم المعيب والصحيح وكيف كان فالكلام في مستند اولوية الجمع بهذا النحو اعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما
المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين لان الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب ومثل هذا غير جار
في ادلة الاحكام الشرعية والتحقيق ان العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن

نعم بعد خروج الترجيح العرفي بالاظهرية يصير كالنص ويعامل معه معاملة المحكم لانه يمكن ان يصير قرينة على التصرف فيه ولا يصلح الظاهر ان يكون قرينة له بل لو اريد التصرف فيه احتاج الى قرينة من الخارج والاصل عدمها منه قدس

[illegible] الاصل

مط فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وان كان طرحا
من جهة اخرى في مقابل طرح احدهما رأسا او الجمع في ادلة الاحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما
وان كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما وفي مثل تعارض البينات لما لم يمكن ذلك لعدم تأتي التأويل
في ظاهر كلمات الشهود فهي بمنزلة النصين المتعارضين انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق
بان يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به فمن اخبر بان هذه الدار كلها لزيد نصدقه في نصف الدار
وكذا من شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحا كذا ومعيبا كذا نصدقه في ان قيمة كل نصف منه منضما الى نصفه
الاخر نصف القيمة وهذا النحو غير ممكن في الاخبار لان مضمون خبر العادل اعني صدور هذا القول الخاص
من الامام عليه السلام غير قابل للتبعيض بل هو نظير تعارض البينات في الزوجية والنسب نعم قد يتصور التبعيض في ترتيب
الاثار على تصديق العادل اذا كان كل من الدليلين عاما ذا افراد فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الاخر
في بعضها فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما اذا ورد اكرم العلماء وورد ايضا اهن العلماء سواء كانا
نصين بحيث لا يمكن التجوز في احدهما او ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى طريق التبعيض
الا ان المخالفة القطعية في الاحكام الشرعية لا يرتكب في واقعة واحدة لان الحق فيها للشارع ولا يرضى
بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالاطاعة فيجب اختيار احدهما وطرح الاخر بخلاف حقوق الناس فان
الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر بالدواعي
النفسانية فهو اولى من الاهمال الكلي لاحدهما وتفويض تعيين ذلك الى اختيار الحاكم ودواعيه
النفسانية الغير المنضبطة في الموارد ولاجل هذا يعد الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف
وقد وقع التعبد به في بعض النصوص ايضا فظهر مما ذكرنا ان الجمع في ادلة الاحكام بالنحو المتقدم
من تأويل كليهما لا اولوية له اصلا على طرح احدهما والاخذ بالاخر بل الامر بالعكس واما الجمع
بين البينات في حقوق الناس فهو وان كان لا اولوية فيه على طرح احدهما بحسب ادلة حجية البينة لانها
تدل على وجوب الاخذ بكل منهما في تمام مضمونه فلا فرق في مخالفتها بين الاخذ لا بكل منهما بل باحدهما
او بكل منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه الا ان ما ذكرناه من الاعتبار لعله يكون مرجحا للثاني
على الاول ويؤيده ورود الامر بالجمع بين الحقين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها فيمن اودع
رجلا درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف احدهما هذا ولكن الانصاف ان الاصل في موارد
تعارض البينات وشبهها هي القرعة نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها
او مرجعا بعد تساقط البينتين وكذا الكلام في عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لا يكون
هناك اصل عملي كاصالة الطهارة مع احدى البينتين وللكلام في هذا مورد آخر فلنرجع الى ما
فيه فنقول حيث تبين عدم تقدم الجمع على الترجيح ولا على التخيير فلا بد من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا

ان الكلام فى احكام التعادل يقع فيهما فنقول **المقام الاول** فى المتكافئين والكلام فيه اولا
فى ان الاصل فى المتكافئين التساقط وفرضهما كان لم يكونا اولا ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتياط
او التخيير او التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لانه معنى تساقطهما فنقول
وبالله المستعان قد يقال بل قيل ان الاصل فى المتعارضين عدم حجية احدهما لان دليل الحجية مختص بغير
صورة التعارض اما اذا كان اجماعا فلاختصاصه بغير المتعارضين واما لو فيه عموم او اطلاق لفظى يفيد العموم فلما
اذا كان لفظا فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه يدل على وجوب العمل
عينا بكل خبر مثلا ولا ريب ان وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع والعمل بكل منهما تخييرا لا دليل عليه اذ لا
يجوز ارادة الوجوب العينى بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييرى بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد اما
العمل باحدهما الكلى عينا فليس من افراد العام لان افراده هى المشخصات الخارجية وليس الواحد على البدل
فردا اخر بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا منه
لكن ما ذكره من الفرق بين الاجماع والدليل اللفظى لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه لان المفروض قيام
الاجماع على ان كلا منهما واجب العمل لولا المانع الشرعى وهو وجوب العمل بالاخر اذ لا نعنى بالمتعارضين
الا ما كان كذلك واما ما كان وجود احدهما مانعا عن وجوب العمل بالاخر فهو خارج عن موضوع التعارض
لان الامارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها
عن معارضة الاخرى فهى بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها
ولا بوجوبها فافهم والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التى توهمها بعضهم من ان القدر المتيقن من ادلة
الامارات التى ليس لها عموم لفظى هو حجيتها مع الخلو عن المعارض وحيث اتضح عدم الفرق فى المقام بين كون
ادلة الامارات من العمومات او من قبيل الاجماع فنقول ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين فى الجملة
وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول العموم اللفظى لاحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع لان ذلك
غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهة بل لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية
مشروطا بالقدرة والمفروض ان كلا منهما مقدور مع ايجاد الاخر فكل منهما مع ترك الاخر مقدور ويحرم تركه
ويتعين فعله ومع ايجاد الاخر فكل منهما مع ترك الاخر مقدور ويحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الاخر يجوز
تركه ولا يعاقب عليه فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال
بالقدرة وهذا مما يحكم به بديهة العقل كما فى كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على
المكلف بمقتضى دليله الا تعيين الاخر عليه كذلك والسر فى ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على
البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتا بمجرد الامكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم وجود
الاخر وهذا خلاف ما فهمنا من دليله من تقييد كل منهما فى مقام الامتثال بالقدر الممكن سواء كان وجوب

[illegible]

زياد نظير شمول للواحد المعين لان دخول احدهما على البدل وخروج الاخر ايضا

كل

كل منهما بامر وكان امر واحد يشمل الواجبين وليس التخيير لاستعمال الامر فى التخيير كما يتوهم بل من جهة ما عرفت
والحاصل انه اذا امر الشارع بشىء واحد استقل العقل بوجوب اطاعته فى ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلى والشرعى
واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما فى الخارج استقل بوجوب اطاعته فى احدهما لا بعينه لانها ممكنة
فيقبح تركها لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب فعل
واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى احدهما
مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الاخر كما فى كل واجبين متزاحمين اما لو جعلناها من باب الطريقية كما هو
ظاهر ادلة حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا
الطريق لغلبة ايصالها الى الواقع فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع
سلوك الطريقين معا لان احدهما مخالف للواقع قطعا فلا يكونان طريقين الى الواقع ولو فرض محالا امكان
العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزاحمين فى نفسه على تقدير امكان الجمع مثلا لو فرضنا ان الشارع لاحظ
كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فامر بالعمل به فى جميع الموارد لعدم المائز بين الفرد الموصل منه وغيره
فاذا تعارض خبران جامعان للشرائط المجتهد لم يعقل بقاء تلك المصلحة فى كل منهما بحيث لو امكن
الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة فى كل منهما بخصوصه مقيد بعدم
معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم ح بالتوقف لا بمعنى ان احدهما المعين واقعا طريق ولا نعلمه
بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا فى مؤداه بخصوصه ومقتضاه الرجوع
الى الاصول العملية ان لم نرجح بالاصل الخبر المطابق له وان قلنا بانه مرجح خرج عن مورد الكلام اعنى
التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع احدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل
منهما لعدم كونهما طريقين كما ان التخيير مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل هذا ما تقتضيه القاعدة
فى مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية الا ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم
التساقط مع فقد المرجح وح فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط ولو كان
مخالفا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتهما وكذا بين القصر والاتمام وجوه المشهور وهو
الذى عليه جمهور المجتهدين الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها عدا ما فى مرفوعة
زرارة الاتية المحكية عن عوالى اللئالى الدالة على الوجه الثانى من الوجوه الثلثة وهى ضعيفة جدا
وقد طعن فى ذلك التاليف وفى مؤلفه المحدث البحرانى قده فى مقدمات الحدائق واما اخبار التوقف الدالة
على الوجه الثالث من حيث ان التوقف فى الفتوى يستلزم الاحتياط فى العمل كما فيما لا نص فيه فهى
محمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام ع كما يظهر من بعضها فيظهر منها ان المراد ترك العمل
وارجاع الواقعة الى لقاء الامام ع لا العمل فيها بالاحتياط ثم ان حكم الشارع فى تلك الاخبار

بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الاخبار من باب السببية بتوهم انه لولا ذلك لاوجب التوقف لقوة احتمال ان يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا في مورد التوقف لا حكما واقعيا ناشئا من تزاحم الواجبين بل الاخبار المشتملة على الترجيحات مشعرة بل ظاهرة في انها اصلا تشهد على ما استظهرناه من كون حجية الاخبار من باب الطريقية بل هو امر واضح ومراد من جعلها من باب السببية عدم اناطتها بالظن الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم في تقرير دليل الانسداد ثم المحكي عن جماعة بل قيل انه مما لا خلاف فيه ان التعادل ان وقع للمجتهد كان مخيرا في عمل نفسه وان وقع للمفتي لاجل الافتاء فحكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي ووجه الاول واضح واما وجه الثاني فلان نصب الشارع للامارات وطريقيتها يشمل المجتهد والمقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة من حيث تشخيص مقتضياتها ودفع موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد واثبت جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد ولان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع ويحتمل ان يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار لانه حكم للمتحير وهو المجتهد ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي مع ان حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلد لان الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك والتحير هنا في الطريق الى الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما ان العلاج بالترجيح مختص به فلو فرضنا ان راوي احد الخبرين عند المقلد اعدل واوثق من الاخر لا عبرة براعته مع تساويهما عند المجتهد او كان الامر من بالعكس فلا عبرة بنظر المقلد وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنى لفظ الرواية فالعبرة بتحير المجتهد لا بتحير المقلد بين حكم يتفرع على احد القولين وآخر يتفرع على الآخر والمسألة محتاجة الى التأمل وان كان وجه المشهور اقوى هذا حكم المفتي واما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة انه يتخير احدهما فيقضي به لان القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من ان تخيير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة ولو حكم على طبق احدى الامارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى المحكي عن العلامة وغيره الجواز بل حكي نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي ص قال لابي بكر لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين اقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل التخيير ان كان الاخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الامر فلا اطلاق فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الاخر بعد الالتزام باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الاخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام

من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتأمل واستصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فاثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضوعه الاول وبعض المعاصرين قده استجود كلام العلامة مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى وعن مجتهد الى آخر فتدبر ثم ان التعادل في الامارات المنصوبة في غير الاحكام كما في اقوال اهل اللغة واهل الرجال يوجب التوقف لان الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة وان لم يكن منوطا بالظن الفعلي وقد عرفت ان اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل في ذلك المقام الا انه ان جعلنا الاصل من المرجحات كما هو المشهور وسيجيء لم يتحقق التعادل بين الامارتين الا بعد عدم موافقة شيء منهما للاصل والمفروض عدم جواز الرجوع الى الثالث لانه طرح للامارتين فالاصل الذي يرجع اليه هو الاصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض كما لو فرضنا تعادل اقوال اهل اللغة في معنى الغناء او الصعيد او الجذع من الشاة في الاضحية فانه يرجع الى الاصل في المسألة الفرعية **بقي هنا** ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير ومقدمة للترجيح وهو ان الرجوع الى التخيير غير جائز الا بعد الفحص التام عن المرجحات لان مأخذ التخيير ان كان هو العقل الحاكم بان عدم امكان الجمع في العمل لا يوجب الا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح الا بعد عدم مزية في احدهما اعتبرها الشارع في العمل والحكم بعدمها لا يمكن الا بعد القطع بالعدم او الظن المعتبر او اجراء اصالة العدم التي لا يعتبر فيما له دخل في الاحكام الشرعية الكلية الا بعد الفحص التام مع ان اصالة العدم لا يجدي في استقلال العقل بالتخيير كما لا يخفى وان كان مأخذه الاخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات وان كان جواز الاخذ بالتخيير ابتداء الا انه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على الفحص عنها المتمم فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها هذا مضافا الى لزوم الهرج والمرج نظير ما يلزم من العمل بالاصول العملية واللفظية قبل الفحص هذا مضافا الى الاجماع القطعي بل الضرورة من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الامارتين فان الخلاف وان وقع عن جماعة في وجوب العمل بالراجح من الامارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في احد الطرفين الا ان من اوجب العمل بالراجح اوجب الفحص عنه ولم يجعله واجبا مشروطا بالاطلاع عليه فتجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لاحدى الامارتين

المقام الثاني في الترجيح

الترجيح تقديم احدى الامارتين على الاخرى في العمل لمزية لها عليها بوجه من الوجوه وفيه مقامات الاول في وجوب ترجيح احد الخبرين بالمزية الداخلية او الخارجية الموجودة فيه الثاني في ذكر المرجحات المنصوصة والاخبار الواردة الثالث في وجوب الاقتصار عليها او التعدي الى غيرها الرابع في بيان المرجحات

من الداخلية والخارجية **اما المقام الاول** فالمشهور فيه وجوب الترجيح وحكى عن جماعة منهم
الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل ويدل على المشهور مضافا الى
الاجماع المحقق والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف والسلف وتواتر الاخبار بذلك ان حكم المتعارضين
من الادلة على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معا اما التخيير لو كانا محجية من باب الموضوعية والسببية
واما التوقف لو كانت حجيتهما من باب الطريقية ومرجع التوقف ايضا الى التخيير اذا لم نجعل الاصل من
المرجحات وفرضنا الكلام في مخالفي الاصل اذ على تقدير الترجيح بالاصل يخرج صورة مطابقة
احدهما للاصل عن مورد التعادل فالحكم بالتخيير على تقدير فقده او كونه مرجحا بناء على ان الحكم
في المتعادلين مطلقا التخيير لا الاصل المطابق لاحدهما والتخيير اما بالنقل واما بالعقل اما النقل
فقد قيد فيه التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما اطلق فيه التخيير واما العقل فلا يدل على التخيير بعد
احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بذيها ولا يندفع هذا الاحتمال باطلاق ادلة العمل
بالاخبار لانها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الامكان لكن صورة التعادل ليست من
صور امكان العمل بكل منهما والا لتعين العمل بكليهما والعقل انما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالا
مكان عدم جواز طرح كليهما لا التخيير بينهما وانما يحكم بالتخيير بضميمة ان تعيين احدهما ترجيح
بلا مرجح فاذا استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير لانه نتيجة عدم امكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم
وجود المرجح لاحدهما وان لم يستقل بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير فيكون العمل بالراجح معلوم
الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكه فان قلت اولا ان كون الشيء مرجحا مثل كون الشيء دليلا يحتاج الى
دليل لان التعبد بخصوص الراجح اذا لم يعلم من الشارع كان الاصل عدمه بل العمل به مع الشك
يكون تشريعا كالتعبد بما لم يعلم حجيته وثانيا انه اذا دار الامر بين وجوب احدهما على التعيين واحدهما
على البدل فالاصل برائة الذمة عن خصوص الواحد المعين كما هو مذهب جماعة في مسئلة دوران المكلف به
بين التخيير والتعيين قلت كون الترجيح كالحجية امرا يجب ورود التعبد به من الشارع مسلم الا ان الالتزام
بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الى الزام الشارع احتياط لا يجري فيه ما تقرر
في وجه حرمة العمل بما وراء العلم فراجع نظير الاحتياط بالالتزام بما دل امارة غير معتبرة على وجوبه
مع احتمال الحرمة او العكس واما ادراج المسئلة في مسئلة دوران المكلف به بين احدهما المعين واحدهما
على البدل ففيه انه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسئلة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البرائة
والاولى منع اندراجها في تلك المسئلة لان مرجع الشك في المقام الى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب
ان مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الامارات وهي ليست مختصة بما اذا شك في اصل
الحجية ابتداء بل تشمل ما اذا شك في الحجية الفعلية مع احراز الحجية الشانية فان المرجوح وان كان حجة

في نفسه الا انه حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالاخذ به والفتوى بمؤداه
تشريع محرم بالادلة الاربعة هذا والتحقيق انا ان قلنا بان العمل باحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم
الشارع به بدليل الاجماع والاخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح وان قلنا
باصالة البرائة عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما عرفت من ان الشك في جواز العمل
بالمرجوح فعلا ولا ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو كامارة لم يثبت
حجيتها اصلا وان لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار
فان قلنا بما اخترناه من ان الاصل التوقف بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي
عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية
والتمانع يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة اذا لم تخالف كلا المتعارضين
فرفع اليد عن مقتضى الاصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها
لا وجه له لان المعارض المخالف بمجرده ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للاصل والمزية
الموجودة لم يثبت تاثيرها في دفع المعارض وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطريقين الى
الواقع وهو الراجح مدفوع بان ذلك انما هو فيما كان بنفسه طريقا كالامارات المعتبرة لمجرد افادة الظن
واما الطرق المعتبرة شرعا من حيث افادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان
المعتبران بالنوع للظن في نظر الشارع سواء وما نحن فيه من هذا القبيل لان المفروض ان المعارض
المرجوح لم يسقط من الحجية الشانية كما يخرج الامارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية اذا كان معارضها
اقوى منها وبالجملة فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بافادة الظن او بعدم الظن على
الخلاف لا دليل عليه وان قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمتعارضان
يحكم العقل من دون دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا
عن وجوب العمل بالاخر ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعا ومجرد مزية احدهما على الاخر
بما يرجع الى اقربيته الى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا من العمل بالمرجوح دون
العكس لان المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي
اهمال واجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح وبالجملة فحكم العقل بالتخيير
بوجوب العمل بكل منهما في حد ذاته وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين نعم لو كان الوجوب في
احدهما آكد والمطلوبية فيه اشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الاهم مزاحما
لوجوب غيره من دون عكس وكذا لو احتمل الاهمية في احدهما دون الاخر وما نحن فيه ليس كذلك قطعا فان
وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا وقد عرفت فيما تقدم انا لا نقول بان الحجية

التخيير في تعادل خبرين دون غيرهما من الادلة مبنى على ان الظاهر من ادلتها وادلة حجية تعارضها كونها من باب الطريقية وكذا ذمة التوقف او الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما او احدهما المطابق للاصل الا ان الدليل الشرعي دل على وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية احدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح واما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالراجح وهو اصل ثانوي بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا وقد يستدل على وجوب الترجيح بانه لولا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين وفيه ان الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فان الظاهر لا يعد معارضا للنص اما لان العمل به لاصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص واما لان ذلك لا يعد تعارضا في العرف ومحل النزاع في غير ذلك وكيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن واضعف من ذلك ما حكي عن النهاية من احتجاجه بانه لو وجب الترجيح بين الامارات في الاحكام لوجب عند تعارض البينات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين واجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي فانه يقدم شهادة الاربعة على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة والترجيح هنا عند الجميع انتهى ومرجع الاخير الى انه لولا الاجماع حكمنا بالترجيح في البينات ايضا ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا فانا لو بنينا على ان حجية البينة من باب الطريقية فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول في ذلك المورد من التحالف او القرعة او غير ذلك ولو بني على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا انه لا وجه للترجيح بمجرد اقربية احدهما الى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة سببا للحكم على طبقها وتمانعهما مستند الى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض فجعل احدهما مانعا دون الآخر لا يحتمله العقل ثم انه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير والتوقف والاحتياط وحمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد الاشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى ولا يخفى بعده عن مدلول اخبار الترجيح وكيف يحمل على الاستحباب الامر بالاخذ بما يخالف العامة وطرح ما وافقهم مع ان الاستحباب خصوصا مع التعليل بان الرشد في خلافهم وان قولهم في المسائل مبني على مخالفة امير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه وكذا الامر بطرح الشاذ النادر وبعدم

الاعتناء والالتفات الى حكم غير الاعدل والافقه من الحكمين مع ان في سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ولا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل وكيف كان فلا شك ان التفصي عن الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب ثم لو سلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاول اقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه

المقام الثاني في ذكر الاخبار الواردة في احكام المتعارضين وهي اخبار الاول ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك قال ع من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذه بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اميل اليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال بل الاشكالات من حيث ظهور

صدقهما في الحكم لاجل فصل الحكومة وقطع المنازعة فلا ينافيها التعدد ولا غفلة الحكمين عن المعارض
الواضح لمدرك حكمه ولا اجتهاد المترافعين وتحريهما في ترجيح مستند احد الحكمين على الآخر ولا جواز
الحكم من احدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة مع ان الظاهر حينئذ تساقطهما والحاجة الى
حكم ثالث ظاهر مع بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين فان تلك الاشكالات
لا تدفع هذا الظهور بل النص نعم يرد عليه بعض الاشكالات في ترتب المرجحات فان ظاهر الرواية
تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ مع ان عمل العلماء قديما وحديثا على
العكس على ما يدل عليه المرفوعة الآتية فانهم لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ الى الصفات للراوي اصلا
اللهم الا ان يمنع ذلك فان الراوي اذا فرض كونه افقه واصدق واورع لم يبعد ترجيح روايته وان انفرد
بها على الرواية المشهورة بين الرواة لكشف اختياره اياها مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح في
الرواية المشهورة مثل صدورها تقية او تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتنبهه لدقائق
الامور وجهات الصدور نعم مجرد اصدقية الراوي او ورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم اليه الافقهية
هذا ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور روايته بين الاصحاب حتى بين من هو افقه من هذا المنفرد
برواية الشاذ وان كان هو افقه من صاحبه المرضي بحكومته مع ان افقهية الحاكم باحدى الروايتين لا
تستلزم افقهية جميع رواتها فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبة الى رواة الاخرى الا ان ينزل الرواية
على غير مورد التعارض الصوريين وبالجملة فهذا الاشكال ايضا لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب
الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة نعم المذكور
في الرواية الترجيح بكل منها فلذا لم يسئل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض او تعارض
الصفات بعضها مع بعض بل ذكر في السؤال انهما معا عدلان مرضيان لا يفضل احدهما على صاحبه فقد
فهم ان الترجيح بمطلق التفاضل وكذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها
الثاني ما رواه ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت ابا
جعفر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ
بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال
خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال
انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين
فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر قلت انهما معا موافقان للاحتياط
او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر الثالث ما رواه الصدوق باسناده
عن ابي الحسن الرضا ع في حديث طويل قال فيه فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما

على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب
فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول
الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر
خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص او كرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا
او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه
في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت
والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الرابع ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده
الصحيح عن الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق
اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه الخامس ما بسنده ايضا عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد
الله ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم السادس ما بسنده عن الحسن بن
الجهم في حديث قلت له يعني العبد الصالح يروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه ايضا خلاف ذلك
فبايهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه السابع ما بسنده ايضا عن محمد بن عبد
الله قال قلت للرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف
منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فذروه الثامن ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن
مهران قال قلت لابي عبد الله ع يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد
منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامة التاسع ما عن الكافي
بسنده عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ
قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو عبد الله ع انا والله
لا ندخلكم الا فيما يسعكم العاشر ما عنه بسنده الى الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد
الله ع قال ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال
كنت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله تعالى الحادي عشر ما بسنده الصحيح ظاهرا عن ابي عمرو الكناني
عن ابي عبد الله ع قال قال لي ابو عبد الله يا ابا عمرو ارأيت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا
ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما
كنت تأخذ قلت باحدثهما وادع الآخر قال قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا اما والله
لئن فعلتم ذلك انه لخير لي ولكم ابى الله لنا في دينه الا التقية الثاني عشر ما عنه بسنده الموثق
عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع ما بال اقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله ص

الا ... الكاذب يجيء منكم بخلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الثالث عشر ما بسنده الصحيح
عن ابي حيون مولى الرضا عليه السلام ان في اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا
متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا الرابع عشر ما عن معاني الاخبار بسنده
عن داود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف
على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وفي هاتين الروايتين الاخيرتين دلالة على
وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة هذا ما وقفنا عليه من الاخبار الدالة على التراجيح اذا عرفت ما
تلوناه عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ان ظواهرها متعارضة فلا بد من علاج ذلك والكلام في
ذلك يقع في مواضع الاول في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة حيث ان الاولى
صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس وهي وان كانت ضعيفة
السند الا انها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ و
المقبولة وان كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة الا ان عملهم على طبق المرفوعة وان كانت شاذة من حيث
الرواية حيث لم توجد مروية في شيء من جوامع الاخبار المعروفة ولم يحكها الا ابن ابي جمهور عن العلامة
مرفوعا الى زرارة الا ان يقال ان المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي هنا المقبولة ولا دليل
على الترجيح بالشهرة العملية مع انا نمنع ان عمل المشهور على تقديم خبر المشهور رواية على غيره اذا كان
الغير اصح منه من حيث صفات الراوي خصوصا صفة الافقهية ويمكن ان يقال ان السؤال لما كان عن الحكمين
كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما الخ مع ان السائل ذكر انهما اختلفا
في حديثكم ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظير
رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرض للراوي لكون منشأ اختلافهما
الاختلاف في الروايات حيث قال عليه السلام ينظر الى افقههما واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه وح فيكون الصفات
من مرجحات الحكمين نعم لما فرض الراوي تساويهما ارجعه الامام عليه السلام الى ملاحظة الترجيح في مستندهما
وامره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين كليهما فاول المرجحات
الخبرية هي الشهرة بين الاصحاب فينطبق على المرفوعة نعم قد يورد على هذا الوجه ان اللازم على قواعد الفقهاء
الرجوع مع تساوي الحاكمين الى اختيار المدعي ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي
التحكيم وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد الثاني ان الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج عن سماعة
تدل على وجوب التوقف اولا ثم مع عدم امكانه يرجع الى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم واخبار
التوقف على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم فتدل الرواية على ان الترجيح بمخالفة
العامة بل وغيرها من المرجحات انما يرجع اليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع الى الامام

ابتلاء بقول مطلق بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة الآمرة بالرجوع الى المرجحات
ثم بالارجاء حتى تلقى الامام فيكون وجوب الرجوع الى الامام بعد فقد المرجحات والظاهر لزوم طرح هذا
لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فيبقى اطلاقات الترجيح سليمة الثالث ان مقتضى القاعدة تقييد اطلاق
ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة الا انه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام
الحاجة فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الامام ان مراد الراوي تساوي
الروايتين من سائر الجهات كما يحمل اطلاق اخبار التخيير على ذلك الرابع ان الحديث الثاني عشر الدال
على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الامامية بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي
اودعه رسول الله صلى الله عليه وآله عندهم هل هو مقدم على باقي الترجيحات او مؤخر وجهان من ان النسخ من جهات
التصرف في الظاهر لانه من تخصيص الازمان ولذا ذكروه في تعارض الاحوال وقد مر وسيجيء تقديم الجمع
والتخصيص على الترجيحات ومن ان النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة فلا يعتنى به في مقام الجمع ولا يحكم
به بمجرد الاحتمال فلا بد من الرجوع الى المرجحات الاخر كما اذا امتنع الجمع وسيجيء بعض الكلام في ذلك
الخامس ان الروايتين الاخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الاقوال الصادرة عن الائمة صلوات الله
عليهم برد المتشابه الى المحكم والمراد بالمتشابه بقرينة قوله ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذي
اريد منه خلافه اذ المتشابه اما المجمل واما المأول ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل فالمراد ارجاع الظاهر
الى النص او الى الاظهر وهذا المعنى لما كان مركوزا في اذهان اهل اللسان ولم يحتج الى البيان في الكلام
المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد ارادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم باسناد الثقات التي تنزل
منزلة المعلوم الصدور فالمراد انه لا يجوز المبادرة الى طرح الخبر المنافي لخبر آخر ولو كان الآخر
ارجح منه اذا امكن رد المتشابه منهما الى المحكم وان الفقيه من تامل في اطراف الكلمات المحكية
عنهم ولم يبادر الى طرحها لمعارضتها بما هو ارجح منها والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد
واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة الى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه المقام
الثالث في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة فنقول اعلم ان حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار
بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح وبعد ما ذكرنا من ان الترجيح بالاعدلية واخواتها انما
هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما هو ان الترجيح اولا بالشهرة والشذوذ ثم بالاعدلية
والاوثقية ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة ميل الحكام واما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب
اعتضاد احد الخبرين بدليل قطعي الصدور ولا اشكال في وجوب الاخذ به وكذا الترجيح بموافقة الاصل
ولاجل ما ذكر لم يذكر ثقة الاسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى
ما ذكره فقال اعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه من العلماء

بروايه الاعلى ما اطلعه العالم ع بقوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فلا تأخذوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ولا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى ولعل ترك الترجيح بالاعدلية والاوثقية لان الترجيح بذلك مركوز في اذهان الناس غير محتاج الى التوقيف وحكى عن بعض الاخباريين ان وجه اهمال هذا المرجح كون اخبار كتابه كلها صحيحة وقوله لا نعرف من ذلك الا اقله اشارة الى انا لا نعلم مخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها او كونها مجمعا عليها قليل والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل وقوله لا نجد شيئا احوط ولا اوسع اما اوسعية التخيير فواضح واما وجه كونه احوط مع ان الاحوط التوقف والاحتياط في العمل فلا يبعد ان يكون من جهة ان في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير وتقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد ولذا طعن غير واحد من الاخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بانهم يعتمدون في الترجيحات على امور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر قال المحدث البحراني قده في هذا المقام من مقدمات الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول ص من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات انتهى اقول قد عرفت ان الاصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل باحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحا في نظر الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا بما علم كونه مرجحا لكن عرفت ان المختار مع التكافؤ هو التخيير فالاصل هو العمل بالراجح الا ان نقول ان اطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل فلا بد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من احد امرين اما ان يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع واما ان يستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه والحق ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح يقتضي التزام الاول كما ان التأمل الصادق في اخبار التخيير يقتضي التزام ولذا ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات منها الترجيح بالاصدقية في المقبولة وبالاوثقية في المرفوعة فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليست هي كالاعدلية

والافقهية يحتمل ان لاعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص وح فنقول اذا كان احد الراويين اضبط من الآخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون اصدق واوثق من الراوي الآخر ونتعدى من صفات الراوي المرجحة الى صفات الرواية الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوي واوثقيته لم تعتبر الا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق ويؤيد ما ذكرنا ان الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الروايتين وانما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال لا يفضل احدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا اصلا فلولا فهمه ان كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم **ومنها** تعليله ع الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه توضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه والا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع الى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفي الريب نفيه بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع **ومنها** تعليلهم ع لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد في خلافهم وان ما وافقهم فيه التقية فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل كما يقرّ وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الآخر وان لم يكن عليه امارة المطابقة كما يدل عليه قوله ع ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقيسوهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل فانه لا توجيه لهاتين القضيتين الا ما ذكرنا من ارادة الابعدية عن الباطل والاقربية اليه **ومنها** قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك دل على انه اذا دار الامر بين امرين في احدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى وح فاذا فرض احد المتعارضين منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى وجب الاخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه وكذا اذا كان احدهما اعلى سندا لقلة الوسائط الى غير ذلك

المقام الرابع في بيان المرجحات

طرح المرجوح المتضمن للخبر للاحتمال لما فيه من المرجحات
وهي على قسمين احدهما ما يكون داخليا وهي مزية غير مستقلة في نفسه بل متقومة بما فيه وثانيهما ما يكون
خارجيا بان يكون امرا مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالاصل والكتاب او
غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها ثم المستقل اما ان يكون مؤثرا في اقربية احد الخبرين الى الواقع كالكتاب
والاصل بناء على افادته الظن او غير مؤثر ككون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب والاصل بناء على
كونه من باب التعبد الظاهري وجعل المعتبر منه خصوصا ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة اما
الداخلي فهو على اقسام لانه اما ان يكون راجعا الى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر اقرب الى الصدور
و ابعد عن الكذب سواء كان راجعا الى سنده كصفات الراوي او الى متنه كالافصحية وهذا لا يكون
الا في اخبار الآحاد واما ان يكون راجعا الى وجه الصدور ككون احدهما مخالفا للعامة او لعمل سلطان الجور
او قاضي الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لاجل التقية واما ان يكون راجعا الى المضمون
كالمنقول باللفظ بالنسبة الى المنقول بالمعنى اذ يحتمل الاشتباه في التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ
اقرب الى الواقع وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها وهذه الانواع الثلثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار
قوة الدلالة فان الاقوى دلالة مقدم على ما كان اصح سندا وموافقا للكتاب ومشهور الرواية بين الاصحاب
لان صفات الرواية لا تزيده على المتواتر وموافقة الكتاب لا تجعله اعلى من الكتاب وقد تقرر في محله تخصيص
الكتاب والمتواتر باخبار الآحاد فكل ما يرجع التعارض الى تعارض الظاهر والاظهر فلا ينبغي الارتياب
في عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر في ذلك ما اشرنا اليه سابقا من ان مصب الترجيح بها هو ما لم
اذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية بل في جزئي
كلام واحد لمتكلم فالخبر ان بعد اخذ الامكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما
كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله عليه السلام انتم افقه الناس
اذا عرفتم معاني كلامنا الى آخر الرواية المتقدمة وقوله عليه السلام ان في كلامنا محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى
محكمها ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين بل مورد السؤال عن العلاج مختص
بما اذا كان المتعارضان او فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما الا ببيان
آخر لاحدهما او كليهما نعم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الاظهر وهذا
خارج عما نحن فيه وما ذكرناه كانه مما لا خلاف فيه كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين ويشهد له
ما يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف
ذلك بل يظهر منه ان الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا عن الظاهر والاظهر فانه
قدس سره بعد ما ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في

المستقبل خ ل

الطريقين وان كان سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد
وهما عاريان عن جميع القرائن التي ذكرناها ينظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض
الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لانه
يكون العامل به عاملا بالخبرين معا وان كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل
وكان لاحدهما تأويل يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او منطوقا او دليلا
الخطاب وكان الآخر عاريا عن ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد
لاحد التأويلين شاهد آخر وكانا متحاذيين كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى موضع الحاجة
وقال في العدة واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون
باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والآخر مخالفا لهما فانه يجب
العمل بما وافقهما وترك العمل بما يخالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والآخر يخالفه
وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفهم فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة
مختلفة نظر في حال رواتهما فان كان احد الراويين راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما
لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة المرعية في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في
اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة
عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران موافقين للعامة او مخالفين
لهم نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل
واذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر لان
الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هنا قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به
على الآخر فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالآخر وان لم
يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما او امكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان
الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى وهذا كله كما ترى يشمل حتى تعارض العام والخاص مع
الاتفاق فيه على الاخذ بالنص وقد صرح في العدة في باب بناء العام على الخاص بان الرجوع الى
الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام والخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلا
واستدل على العمل بالخاص بما حاصله ان العمل بالخاص ليس طرحا للعام بل حمل له على ما يمكن ان
يريده الحكيم وان العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض صريح
لما ذكره هنا من ان الجمع من جهة عدم ما يرجح احدهما على الآخر وقد يظهر ما في العدة من كلام
بعض المحدثين حيث انكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب او التحريم على الاستحباب والكراهة لمعارضة خبر

كانا غاديين خ ل

غادر كان متحاذيا خ ل

الرخصة زاعماً انه طريق جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة
وربما يلوح هذا ايضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء
قال وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او موافق للكتاب او نحو ذلك وهو
يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منه ملاحظة
العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى
من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع انتهى والتحقيق ان هذا كله خلاف ما
يقتضيه الدليل لان الاصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما فيفرضهما كالمتواترين ولا مانع عن فرض
صدورهما حتى يحصل التعارض ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر وان
قلت ان مرجع التعارض بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية
النص ومن المعلوم ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام في الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر
يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر
فتعين العمل به وتأويل الظاهر به وقد تقدم في ابطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك نعم يبقى الاشكال
في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الاخر فيدور الامر بين الترجيح
من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وارادة خلاف الظاهر في احدهما فعلى ما ذكرنا من
ان دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لاجل اصالة الظهور في صاحبه بل الامر بالعكس لان الاصل لا يزاحم
الدليل فيجب الحكم في المقام بالاجمال لتكافؤ اصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم اجمالاً بارادة خلاف
الظاهر من احدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبة الى مورد التعارض فهما كظاهري
مقطوعي الصدور او ككلام واحد تصادم فيه ظاهران ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما
في الاخبار العلاجية اذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا باخراج كليهما
عن ظاهرهما خلاف الظاهر مع انه لا محصل للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما لاجل ان يكون كل منهما
سبباً لاجمال الاخر ويتوقف في العمل بهما فيرجع الى الاصل اذ لا يترتب ثمرة على الامر بالعمل بهما نعم
كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين وهذا هو المتعين ولذا استقرت طريقة العلماء
على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك الا ان اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد
المرجحات كما هو ظاهر آخر عبارة في العدة والاستبصار المتقدمتين كما ان اللازم على الاول التوقف من اول
الامر والرجوع الى الاصل ان لم يكن مخالفاً لهما والا فالتخيير من جهة العقل بناء على القول به في دوران
الامر بين احتمالين مخالفين للاصل كالوجوب والحرمة وقد اشرنا سابقاً الى انه قد يفصل في المسألة
بين ما اذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض كما في العامين من وجه حيث ان الرجوع

[illegible] فيهما على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له والاقتصار
في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع العمل
به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية وبين ما اذا لم يكن لهما مورد سليم مثل قوله اغتسل
للجمعة الظاهر في الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب فيطرح الخبر المرجوح رأساً لاجل
بعض المرجحات لكن الاستبعاد المذكور في الاخبار العلاجية انما هو من جهة ان بناء العرف في العمل
باخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي
الافتراق والاجتماع كما اشرنا سابقاً الى ان الخبرين المتعارضين من هذا القبيل واما اذا تعبدنا
الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض وكيف
كان فترك التفصيل اوجه منه وهو اوجه من اطلاق اهمال المرجحات واما ما ذكرنا في وجهه من
عدم جواز طرح دليل حجية احد الخبرين لاصالة الظهور في الاخر فهو انما يحسن اذا كان ذلك الخبر
بنفسه قرينة على خلاف ارادة الظاهر في الاخر واما اذا كان محتاجاً الى دليل ثالث يوجب صرف
احدهما فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما الى شاهد في ان العمل بكليهما مع تعارض
ظاهريهما بعد غير ممكن فلا بد من طرح احدهما معيناً للترجيح او غير معين للتخيير ولا يقاس حالهما
على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء الى الجمع بينهما كما اشرنا الى دفع ذلك عند الكلام في اولوية
الجمع على الطرح والمسألة محل الاشكال وقد تلخص مما ذكرنا ان تقديم النص على الظاهر خارج
عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة اذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه نعم النص الظني السند
يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض
الظاهر والاظهر نظراً الى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح الاظهر
ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين اذا فرض احتمال في الخاص يبقى معه ظهور
العام لئلا يدخل في تعارض الظاهرين او تعارض الظاهر والاظهر وبين ما يكون التوجيه فيه
بعيداً مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك لان العبرة بوجود احتمال في احد الدليلين
لا يحتمل ذلك في الاخر وان كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية لان مقتضى الجمع بين العام والخاص
بعينه موجود فيه وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر من بعض الاصحاب في كتبهم الاستدلالية
مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة منها ما يظهر من الشيخ ره في مسألة من زاد
في صلوته ركعة حيث حمل ما ورد في صحة صلوة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية وعمل على
عموم ما دل على ابطال الزيادة وتبعه بعض متأخري المتأخرين لكن الشيخ ره كانه بنى على ما تقدم عن العدة
والاستبصار من ملاحظات المرجحات قبل حمل احد الخبرين على الاخر او على استفادة التقية من قرائن

اخر غير موافقة مذهب العامة ومنها ما تقدم من بعض المحدثين من مؤاخذة حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب وما شابههما في قرب التوجيه وبين غيرهما مما كان التاويل الظاهر فيه بعيدا حيث قال بعد نفي الاشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب استشكل الجمع في مثل ما اذا دل الدليل على ان القبلة او مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء ودل دليل اخر على ان الوضوء يعاد منهما وقال بان الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند الى النص المذكور واما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لان تاويل كلامهم لم يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج ارادته والفتوى والعمل به محتاج الى مستند شرعي و مجرد اولوية الجمع غير صالح اقول بعد ما ذكرنا من ان الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبههما بعينه جار فيما نحن فيه وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص بل المدار على احتمال موجود في احد الدليلين مفقود في الاخر مع ان حمل ظاهر وجوب اعادة الوضوء على الاستحباب ايضا شايع على ما اعترف به سابقا وليت شعري ما الذي اراد بقوله تاويل كلامهم لم يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج ارادته فان بنى على طرح ما دل على وجوب اعادة الوضوء وعدم البناء على انه كلامهم فاين كلامهم حتى يمنع من تاويله الا بدليل وهل هو الا طرح السند لاجل الفرار عن تاويله وهو غير معقول وان بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهذا ايضا قريب من الاول اذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور بل لا معنى لوجوب التعبد به اذ لا اثر في العمل يترتب عليه وبالجملة ان الخبر الظني اذا دار الامر بين طرح سنده وحمله وتاويله فلا ينبغي التامل في ان المتعين تاويله ووجوب العمل على طبق التاويل ولا معنى لطرحه والحكم بصدوره تقية فرارا عن تاويله وسيجيء زيادة توضيح لذلك ان شاء الله فلنرجع الى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة ومرجعها الى ترجيح الاظهر على الظاهر والاظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية وهذا لا يدخل تحت ضابطة وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين كان يكون احدهما ظاهرا في العموم والاخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض افراد العام والخاص او التخصيص والتقييد وقد يكون باعتبار الصنف كترجيح احد العامين او المطلقين على الاخر لبعد التخصيص او التقييد فيه ولنشر الى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر احد المتعارضين في مسائل **الاولى** لا اشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الافرادي ويعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخية في العام او في الخاص والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ وقد وقع الخلاف في بعض الصور وتمام ذلك في مبحث العام والخاص من مباحث الالفاظ وكيف كان فلا اشكال في ان احتمال التخصيص مشروط بعدم

ودود

ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ واما ارتكاب كون الخاص كاشفا عن قرينة كانت مع العام واختفيت فهو خلاف الاصل والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما نعم لو كان هنا دليل على امتناع النسخ وجب المصير الى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل او جواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجب لعملهم بظهوره وبعبارة اخرى تكليفهم ظاهرا هو العمل بالعموم ومن هنا يقع الاشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي او الوصي او بعض الائمة ع بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الائمة ع فانه لا بد ان يرتكب فيها النسخ او كشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية او كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهر العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا اما النسخ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي ص بارادة كشف ما بينه النبي ص للوصي عن غاية الحكم الاول وابتداء الحكم الثاني مدفوع بان غلبة هذا النحو من التخصيصات يابى عن حملها على ذلك مع ان الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكما مستمرا من اول الشريعة الى اخرها الا ان يفرض المتقدم ظاهرا في الاستمرار والمتاخر غير ظاهر بالنسبة الى ما قبل الصدور فح يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتاخر كما لا يخفى وهذا لا يحصل في كثير من الموارد بل اكثرها واما اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل مع امكان دعوى العلم بعدم علم اهل العصر المتقدم وعملهم بها بل المعلوم جهلهم بها فالاوجه هو الاحتمال الثالث فكما ان رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الاخبار والاثار مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات فيجوز ان يكون الحكم الظاهر للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك ودعوى الفرق بين اخفاء التكليف الفعلي وابقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية وبين انشاء الرخصة في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة غاية الامر ان الاول من قبيل عدم البيان والثاني من قبيل بيان العدم ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة مع ان بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل مثل قوله ص في خطبة الغدير في حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا وقد امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه بل يجوز ان يكون مضمون العموم والاطلاق هو الحكم الالزامي واخفاء القرينة المتضمنة لنفي الالزام فيكون التكليف ح لمصلحة فيه لا في المكلف به والحاصل ان المستفاد من التتبع في الاخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة ان النبي ص جعل الوصي مبينا لجميع ما اطلقه واطلقه في كتاب الله الكريم واودعه علم ذلك وغيره وكذلك الوصي بالنسبة الى من بعده من الاوصياء صلوات الله

عليهم حينئذ فيبينوا ما زاد او نقص المسلمين واخفوا ما راوا المصلحة في اخفائه فان قلت فاللازم من ذلك
عدم جواز التمسك باصالة عدم التخصيص في العمومات بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين او فرض الخطاب
في غير الكتاب اذ لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع ارادة العموم لان المفروض ح جواز تاخير المخصص عن
وقت العمل بالخطاب قلت المستند في اثبات اصالة الحقيقة باصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد
وارادة خلافه بضميمة ان الاصل الذي استقر عليه طريقة التخاطب هو ان المتكلم لا يلقي الكلام الا لاجل
ارادة تفهيم معناه الحقيقي او المجازي فاذا لم ينصب قرينة على ارادة تفهيم المجاز تعين ارادة الحقيقة فعلا وح
فان اطلعنا على التخصيص المتاخر كان هذا كاشفا عن مخالفة المتكلم لهذا الاصل لنكتة واما اذا لم نطلع عليه
ونفيناه بالاصل فاللازم الحكم بارادة الظاهر من المخاطبين فيشركهم الغائبون معهم ومنها تعارض الاطلاق
والعموم فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام ولا اشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء
من كونه حقيقة لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى
الاطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا دفعنا المانع عن العموم بالاصل
والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للاطلاق فالمطلق دليل تعليقي و
العام دليل تنجيزي والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه فلو كان طرح
التنجيزي متوقفا على العمل بالتعليقي ومسببا عنه لزم الدور بل هو يتوقف على حجة اخرى راجحة عليه
واما على القول بكونه مجازا فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه اغلب من التخصيص وفيه تامل نعم اذا
استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الافادة غير مستندة الى الوضع كمذهب السلطان في العموم
البدلي ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات ومنها تعارض العموم مع غير الاطلاق من الظواهر
والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبته وشيوعه وقد يتامل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب
فان استعمالها في الاستحباب شايع ايضا بل قيل بكونه مجازا مشهورا ولم يقل ذلك في العام المخصص فتامل
ومنها تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية و
الشرطية على الوصفية ومنها تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الامر
بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر اخر والمعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها بالنسبة اليه ويستدل
على ذلك بقولهم ع حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وفيه ان الظاهر سوقه
لبيان استمرار احكام محمد ص نوعا من قبل الله جل ذكره الى يوم القيمة في مقابل نسخها بدين اخر لا بيان
استمرار احكامه الشخصية الا ما خرج بالدليل فالمراد ان حلاله ص حلال من قبل الله جل ذكره الى يوم
القيمة لا ان الحلال من قبله ع حلال من قبله الى يوم القيمة ليكون المراد استمرار حليته واضعف من
ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام لان الكلام في قوة احد الظاهرين وضعف الاخر فلا وجه لملاحظة

وجه التامل ان الكلام في التقييد بالمنفصل ولا نم كونه اغلب نعم دلالة الفاظ العموم اقوى من دلالة المطلق ولو قلنا انها بالوضع منه

الأصول العملية في هذا المقام مع انا اذا فرضنا عاما متقدما وخاصا متاخرا فالظاهر تخصيص المتقدم
بالعام وعدم تكليفهم فاستصحبنا الحكم السابق لا معنى له فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضا بظهوره في العموم
نعم لا يجري في مثل العام المتاخر عن الخاص ثم ان هذا التعارض انما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه
في الشريعة ابتداء والا تعين التخصيص ومنها ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى
المجازي وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحوها عليه فان ارادوا [illegible] طرح الوضع اللفظ
بارادة المعنى المجازي ومن طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بارادة المعنى الحقيقي [illegible]
لان ظهور اللفظ في المعنى المجازي ان كان مستندا الى قرينة لفظية فظهوره مستند الى الوضع وان استند
الى حال او قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع وان كانا [illegible] ينبغي [illegible] اللفظ
المعارض كما تقدم على ظهور اللفظ المقترن بها الا ان يفرض ظهوره ضعيفا فيقوى عليه ظهور الدليل المعارض
فيدور الامر بين ظاهرين [illegible] احدهما اقوى من الاخر [illegible]
بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور واما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز
الراجح الشايع مقدم على غيره ولذا يحمل الاسد في [illegible] على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر
ويحمل الامر [illegible] على الاستحباب دون الاباحة واما [illegible] بعض افراد التخصيص على بعض
فقد يكون بقوة عموم احد العامين على الاخر [illegible] الجمع المحلى [illegible]
[illegible] واما بملاحظة المقام فان [illegible] اقوى من غيره [illegible]
يكون لقرب احد التخصيصين وبعد الاخر كما يقال ان الاقل افرادا مقدم على غيره فان [illegible] تقدم
عموم يجوز اكل كل رمان على عموم النهي عن اكل كل حامض [illegible]
كان التخصيص في احدهما تخصيصا لكثير من الافراد [illegible]
من حكم التعارض من ان النص يحكم على الظاهر والاظهر على الظاهر الا انه [illegible] في المقام [illegible] واما
اذا كان التعارض بين ازيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك اذ قد يختلف حال التعارض بين
اثنين منها بملاحظة احدهما مع الثالث مثلا قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من
وجه وينقلب بعد تلك الملاحظة الى العموم المطلق او بالعكس او الى التباين [illegible]
المقامات فنقول توضيحا لذلك ان النسبة بين المتعارضات المذكورة ان كانت نسبة واحدة فحكمها
حكم المتعارضين فان كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع الى المرجحات مثل قوله يجب اكرام
[illegible] اكرام الفساق [illegible] اكرام الشعراء فيتعارض الكل في مادة الاجتماع وان كانت النسبة
عموما مطلقا فان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل المثال الاتي وان لزم محذور مثل
قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء [illegible] ويكره اكرام عدول العلماء فان اللازم [illegible]

تخصيص العام بما يبقاه بل مورد تحقق ذلك كالمتباينين لان مجموع التخاصيص مباين للعام وقد توهم
بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الافراد باجماع ونحوه مع الخاص المطلق الاخر فاذا ورد
اكرم العلماء ودل من الخارج دليل على عدم وجوب اكرام فساق العلماء وورد ايضا لا تكرم النحويين كان
النسبة على زعمه بينه وبين العام بعد اخراج الفساق عموما من وجه ولا اظن يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان
دليلين لفظيين اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع الاخر وانما توهم ذلك في
العام المخصص بالاجماع او العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا
ذلك الفرد المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ
له وان علم عدم استعماله فيه فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة بينه وبين
النحويين عموم من وجه ويندفع بان التنافي في المتعارضين انما يكون بين ظاهر الدليلين وظهور
الظاهر اما ان يستند الى وضعه واما ان يستند الى قرينة المراد وكيف كان فلا بد من احراز عدم
التعارض قبل علاج التعارض اذ العلاج راجع الى دفع المانع لا الى احراز المقتضي والعام المذكور بعد ملاحظة
تخصيصه بذلك الدليل العقلي ان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك
الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع
له بهما وان لوحظ بالنسبة الى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم
باستثناء ما خرج بذلك الدليل الا بعد اثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم الا بعد نفي احتمال
مخصص اخر ولو باصالة عدمه والا فهو مجمل مردد بين تمام المراد وبعضه لان الدليل المذكور قرينة
صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم المخصص الاخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص
اللفظي فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين المخصص اللفظي عموما من وجه وبعبارة
اوضح تعارض العلماء بعد اخراج فساقهم مع النحويين ان كان قبل علاج دليل النحويين ودفع مانعيته
فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين ظاهره لان ظهوره يتوقف على علاجه ودفع تخصيصه بلا
تكرم النحويين وان كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له الا هو كالدليل الخارجي المذكور دافع عن
مقتضى وضع العموم نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض كما في
اكرم العلماء العدول او ان كانوا عدولا او عدولهم صحت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر
في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المذكور وان قلنا بكون العام المخصص بالمتصل مجازا الا انه يصير
من قبيل اسد يرمي ولو ورد مخصص منفصل اخر كان منافيا لهذا الظهور وهذا بخلاف العام
المخصص بالمنفصل فانه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره في تمام الباقي الا بعد احراز عدم
مخصص اخر فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه الا وقبل احراز جميع المخصصات مجمل مردد

بين تمام الباقي وبعضه لكونه متيقنا ارادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص اما المخصص المتصل
فلما كان ظهوره مستندا الى وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة او بوضع لفظ القرينة
بناء على كون لفظ العام مجازا اصح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له التركيب
او لفظ القرينة والظاهر ان التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل لان مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي
ولذا يفيد الحصر فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول ثم قال اكرم النحويين فالنسبة عموم من وجه لان
اخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الاول ومن هنا يصح ان يقال ان النسبة بين قوله
ليس في العارية ضمان الا الدينار والدرهم وبين ما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه كما قواه غير
واحد من متأخري المتأخرين فيرجع الاول لان دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق او يرجع الى
عمومات نفي الضمان خلافا لما ذكره بعضهم من ان تخصيص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه
ايضا بمطلق الذهب والفضة وذكره صاحب المسالك واطال الكلام في توضيح ذلك فقال ما لفظه
لا خلاف في ضمانهما يعني الدراهم والدنانير عندنا وانما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة كالحلي
المصوغ فان مقتضى الخبر الاول دخوله وهو عدم دخولها ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجها
ومن الاصحاب من نظر الى ان الذهب والفضة مخصصان من عدم الضمان مطلقا ولا منافاة بينهما وبين
الدراهم والدنانير لانهما بعض افرادهما ويستثنى الجميع ويثبت الضمان في مطلق الجنسين ومنهم
من التفت الى ان الذهب والفضة مطلقان او عامان بحسب افادة الجنس المعرف للعموم ودلالة
الدراهم والدنانير مقيدان او مخصصان فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد او العام على الخاص
والتحقيق في ذلك ان نقول ان هنا نصوصا على ثلثة اضرب احدها عام في عدم الضمان من غير
تقييد كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن وقريب
منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وثانيها بحكمها الا انه استثنى مطلق الذهب والفضة وثالثها
بحكمها الا انه استثنى الدنانير والدراهم وح فلا بد من الجمع فاخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما
على الوجهين الاخيرين فاذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله وقد عارضه التخصيص
بمطلق الجنسين فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص فان قيل لما كان الدراهم والدنانير اخص
من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملا بالقاعدة فلا يبقى المعارضة الا بين العام الاول والخاص
الاخير قلنا لا شك ان كلا منهما مخصص لذلك العام لان كلا منهما مستثنى وليس هنا الا ان احد
نافع نز المخصصين اعم من الاخر مطلقا وذلك غير مانع فيخصص العام الاول بكل منهما او يقيد مطلقه لان
احدهما يخصص الاخر لعدم المنافاة بين اخراج الذهب والفضة في لفظ والدراهم والدنانير
في لفظ حتى يوجه الجمع بينهما بالتخصيص او التقييد واضافات العمل بالخبرين الاخصين لا يمكن

احدهما لو تخصص الا الدنانير وابقى اثبات على حكم عدم الضمان صريحا والاخر لو استثنى الا الدراهم وابقى
الباقي على حكم عدم الضمان كان كذلك لانهما قاصرة والعمل بظاهر كل منهما لو يقل به احد بمثل ع الخبر المختص
بالذهب والفضة فان قيل التخصيص انما جعلناه بهما معا لا بكل واحد منهما فلا يضر عدم دلالة احدهما
على الحكم المطلوب منه قلنا هذا ايضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة لان كل واحد مع قطع النظر عن
صاحبه قاصر فلو فرض وقوعهما في خطابين مختلفين فظهر ان افادة الحصر من كل منهما غير مقصود وانما المستثنى
فيهما من جملة الافراد المستثناة وعلى تقدير الجمع بينهما يجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان
عن القصور في الدلالة على المطلوب في لا يعلم منهما الا ان الاستثناء ليس مقصورا على ما ذكرنا في كل واحد
فان قيل اخراج الدراهم والدنانير خاصة مناف في اخراج جملة الذهب والفضة فلا بد من الجمع بينهما بحمل
الذهب والفضة على الدراهم والدنانير كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين
النوعين لتحقق المنافاة قلنا نمنع تحقق المنافاة بين الامرين فان الاستثناء الدراهم والدنانير يقتضي
بقاء العموم في حكم عدم الضمان فيما عداهما وقد عارضه الاستثناء الاخر فوجب تخصيصه به ايضا فلا
وجه لتخصيص احد المخصصين بالاخر وايضا فان حمل العام على الخاص استعمال مجازي وابقاؤه على عمومه
حقيقة ولا يجوز العدول الى المجاز مع امكان الاستعمال على وجه الحقيقة وهو هنا ممكن في عموم
الذهب والفضة فيتعين وانما صرنا الى التخصيص في الاول للعينة على كل تقدير فان قيل اذا كان
التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما امكن لان كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال حيث
كان حقه ان يطلق على جميع الافراد وح نقول قد تعارض هنا مجازان احدهما في تخصيص الذهب
والفضة بالدنانير والدراهم والثاني في زيادة تخصيص العام الاول بمطلق الذهب والفضة على تقدير
عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم فترجيح احد المجازين على الاخر ترجيح من غير مرجح بل يمكن
ترجيح تخصيص الذهب والفضة لان فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو اخص منه قلنا
لا نم التعارض بين الامرين لان استعمال العام الاول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير اجماعا
وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به اصل التجوز في المعنى الاخر فان ابقاء الذهب والفضة على
عمومهما استعمال حقيقي فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت اصله وبذلك يظهر بطلان الترجيح
بغير مرجح لان المرجح حاصل في جانب الحقيقة هذا ما يقتضيه النظر في الكلام على هذه الاخبار
وبقي فيه مواضع يحتاج الى تنقيح انتهى اقول الذي يقتضيه النظر التفسير بين روايتي الدراهم
والدنانير بعد جعلهما كرواية واحدة وبين ما دل على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من
وجه لان التعارض بين العقد السلبي من الاولى والعقد الايجابي من الثانية الا ان الاولى عام
والثاني مطلق والتقييد اولى من التخصيص وبعبارة اخرى يدور الامر بين رفع اليد عن ظاهر

المختص بالدرهم والدينار ومع البناء على اطلاق الذهب والفضة وتقييدهما اولى الا ان يقال ان الحصر
في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصها باحدهما فيجب اخراج الاخر عن عمومها فان
ذلك يوجب الوهن في الحصر وان لم يكن الامر كذلك في مطلق العام ويؤيده ان تقييد الذهب والفضة
بالنقدين مع غلبة استعمالهما في المصوغ بعيد جدا ومما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب الك في تحرير
وجهي المسئلة وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها ما يقدم على بعض اخر منها اما لاجل
الدلالة كما في النص والظاهر او الاظهر واما لاجل مرجح اخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي
المتعارضات فقد تنقلب النسبة وقد تحدث الترجيح كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام
العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم يصير خص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والسر في ذلك
واضح اذ لولا الترتيب في العلاج لزم الغاء النص وطرح الظاهر المنافي له رأسا وكلاهما باطل وقد تنقلب
النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب
اكرام الشعراء فاذا فرضنا ان الفساق اكثر فردا من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة
ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مرددا بين الوجوب والاستحباب ثم اذا فرض ان الفساق بعد
اخراج العلماء اقل فردا من الشعراء خص الشعراء به فالفاسق الشاعر غير مستحب الاكرام فاذا فرض
صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق اقل موردا من العلماء خص دليل العلماء بدليله فيحكم بان مادة
الاجتماع بين الكل اعني العالم الشاعر الفاسق مستحب الاكرام وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من
غير جهة الدلالة لبعضها على بعض والغرض من اطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج
الدلالة عند التعارض لانا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات في ذلك والله مقيل العثرات وحيث فرغنا
عن بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها فلنشرع في مرجحات الرواية
من الجهات الاخر **فنقول** ومن الله التوفيق للاهتداء قد عرفت ان الترجيح اما من حيث الصدور
بمعنى جعل صدور احد الخبرين اقرب من صدور غيره بحيث لو دار الامر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره
ومورد هذا المرجح قد يكون في السند كاعدلية الراوي وقد يكون في المتن ككونه افصح واما ان يكون
من حيث جهة الصدور فان صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه
لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع فيكون احدهما بحسب المرجح اقرب الى الصدور لاجل
بيان الواقع واما ان يكون من حيث المضمون بان يكون مضمون احدهما اقرب في النظر الى الواقع واما
تقسيم الاصوليين المرجحات الى السندية والمتنية فهو باعتبار مورد المرجح لا باعتبار مورد الرجحان
ولذا يذكرون في المرجحات المتنية مثل الفصيح والافصح والنقل باللفظ والمعنى بل يذكرون المنطوق
والمفهوم والخصوص والعموم واشباه ذلك ونحن نذكر ان شاء الله نبذا من القسمين لان استيفاء الجميع

تقول لا اجماعه البينة بعد معرفة ان المناط كون احدهما اقرب من حيث الصدور عن الامام عليه السلام لبيان الحكم
المبنى اما الترجيح بالسند فبامور منها كون احد الراويين عادلا والاخر غير عادل مع كونه مقبول الرواية
من حيث كونه متحرزا عن الكذب ومنها كونه اعدل وتعرف الاعدلية اما بالنص عليها واما بذكر
فضائل فيه لم يذكر في الاخر ومنها كونه اصدق مع عدالة كليهما ويدخل في ذلك كونه اضبط وفي
حكم الترجيح بهذه الامور ان يكون طريق ثبوت مناط القبول في احدهما اوضح من الاخر واقرب الى
الواقع من جهة تعدد المزكي او رجحان احد المزكيين على الاخر ويلحق بذلك التباس اسم المزكي بغيره
من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به ومنها علو الاسناد لانه كلما قلت الواسطة كان احتمال
الكذب اقل وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الاسناد لتباعد ازمنة الرواة فيكون
مظنة الارسال والحوالة على نظر المجتهد ومنها ان يرسل احد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الاخر
روايته فان المحذوف يحتمل ان يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح وهذا الاحتمال منفي في
الاخر وهذا اذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله والا فلا يعارض المسند راسا وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ
المرسل المقبول والمسند ولم يعلم وجهه ومنها ان يكون الراوي لاحدى الروايتين متعددا وراوي الاخرى
واحدا او يكون رواة احديهما اكثر فان المتعدد يرجح على الواحد والاكثر على الاقل كما هو واضح وحكي
عن بعض العامة عدم الترجيح قياسا على الشهادة والفتوى ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات
ايضا وهو ضعيف ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين اعلى من طريق تحمل الاخر كان يكون
احدهما بقراءته على الشيخ والاخر بقراءة الشيخ عليه وهكذا غيرهما من انحاء التحمل فهذه نبذة
من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور وعرفت ان معنى القوة كون احدهما اقرب الى الواقع
من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الاخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع
كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع ارجح واقوى من مطابقة الاخر والا فقد لا يوجب المرجح
الظن بكذب الخبر المرجوح لكنه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين ان الخبرين المتعارضين لا يعلم غالبا
كذب احدهما وانما التجأنا الى طرح احدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم امكان الجمع بينهما لعدم
الشاهد فيصيران في حكم ما لو وجب طرح احدهما لكونه كاذبا فيؤخذ بما هو اقرب الى الصدق من الاخر و
الغرض من اطالة الكلام هنا ان بعضهم تخيل ان المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند
والمتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن اصلا فحكم بحجية
الاولين واستشكل في الثالث من حيث ان الاحوط الاخذ بما فيه المرجح ومن اطلاق ادلة التخيير
وقوى ذلك بناء على انه لا دليل على الترجيح بالامور التعبدية في مقابل اطلاقات التخيير وانت
خبير بان جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه لو فرض القطع

بكذب احد الخبرين كان احتمال الكذب في المرجوح ارجح من صدقه واذا لم يفرض العلم بكذب احد الخبرين فليس في المرجحات
المذكورة ما يوجب الظن بكذب الاخر ولو فرض شيء منها كان في نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطا
للخبر عن درجة الحجية ومخرجا للمسألة عن التعارض فيعد ذلك الشيء مرجحا اذ فرق واضح
عند التامل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض و
فرض عدم الاجتماع واما ما يرجع الى المتن فهي امور منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره لان
الركيك يبعد من كلام المعصوم الا ان يكون منقولا بالمعنى ومنها الافصحية ذكره جماعة خلافا للاخر
وفيه تامل لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام الامام ولا الافصح اقرب اليه في مقام بيان الاحكام الشرعية
ومنها اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار ومرجع الترجيح بهما الى كون متن احد الخبرين اقرب صدورا
من متن الاخر وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن بعد ان عدها منها بان مرجع ذلك الى
الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه علماء الاسلام وليس مبنيا على حجية مطلق الظن المختلف فيه
ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة والمسموع من الشيخ بالنسبة الى المقروء
عليه والجزم بالسماع من المعصوم على غيره وكثيرا من اقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم و
الخصوص والعموم ونحو ذلك وانت خبير بان مرجع الترجيح بالفصاحة الى رجحان صدور احد المتنين بالنسبة
الى الاخر فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان السند وليس راجعا الى الظن في الدلالة المتفق
عليه وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره لا لما توهمه من ان هذه من قبيل
النص والظاهر والاظهر والظاهر فلا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة بل هي من موارد الجمع المقبول
فراجع واما الترجيح من حيث وجه الصدور بان يكون احد الخبرين مقرونا بشيء يحتمل من اجله
ان يكون الخبر صادرا على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية او نحوها
من المصالح وهي وان كانت غير محصورة في الواقع الا ان الذي بايدينا امارة التقية وهي مطابقة ظاهر
الخبر لمذهب اهل الخلاف فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالا غير موجود في الخبر الاخر قال في العدة اذا
كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى
وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية
رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات مسألة علمية بخبر الواحد لا يخفى عليك ما فيه مع انه قد
طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق
للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز
الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام عليه السلام وان كنا
لا نعلم ذلك فان قال ان ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض

ومنها كون احدهما منقولا باللفظ اذ يحتمل في المنقول بالمعنى ان يكون المسموع من الامام عليه السلام لفظا مغايرا لهذا اللفظ المنقول [illegible]

دحضوه فمن يمنع من العمل لا محالة فلا بأس بسد باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه **أقول** توضيح المرام في هذا
المقام ان ترجيح احد الخبرين بمخالفة العامة يمكن ان يكون بوجوه احدها مجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من اخبار
ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قده الثاني كون الرشد في خلافهم كما صرح به في غير واحد من
الاخبار المتقدمة ورواية علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد
الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء
فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من ذلك كله خبر ابي اسحق الارجائي قال قال ابو عبد الله عليه السلام
اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله
بشيء الا خالف عليه العامة ارادة لابطال امره وكانوا يسئلونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه
فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الثالث حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا
المرجح ليس الى الاقربية الى الواقع بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ودليل الحكم الاسهل
على غيره ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله عليه السلام في مرسلة داود بن الحصين ان من
وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه ورواية الحسين بن خالد شيعتنا
المسلمون لامرنا الآخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حالهم حال
اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله خالفوهم ما استطعتم الرابع الحكم بصدور الموافق تقية ويدل عليه قوله عليه السلام
في رواية ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية
فيه بناء على ان المحكي عنه عليه السلام مع عدالة الحاكي كالمسموع منه وان الرواية مسوقة لحكم المتعارضين
وان القضية غالبية لكذب الدائمية اما الوجه الاول فمع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين المبني
اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور في الاخبار المستفيضة المتقدمة ومنه يظهر ضعف
الوجه الثالث مضافا الى صريح رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه
ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء فقد فرع الامر بمخالفتهم على
مخالفة احكامهم للواقع لا لمجرد حسن المخالفة فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الاخبار
او الوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور الا انه يشكل الوجه الثاني بان التعليل المذكور في الاخبار
بظاهره غير مستقيم لان خلافهم ليس حكما واحدا حتى يكون هو الحق وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده
في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحق نعم ينفع في الابعدية عن الباطل لو علم او احتمل غلبة الباطل
على احكامهم وكون الحق فيها نادرا ولكنه خلاف الوجدان ورواية ابي بصير المتقدمة وان تاكد
مضمونها بالحلف لكن لا بد من توجيهها فيرجع الامر الى التعبد بعلة الحكم وهو ابعد من التعبد بعلة
الحكم وهو ابعد من التعبد بنفس الحكم والوجه الرابع بان دلالة الخبر المذكور عليه لا تخلو عن خفاء

لاحتمال

لاحتمال ان يكون المراد من شباهة احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل
تجويز الخطاء على المعصومين من الانبياء والائمة عليهم السلام عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك
وقد اطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض اخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال فما شابههما فهو
باطل وهذا الحمل اولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة ويمكن دفع الاشكال في الوجه
الثاني عن التعليل في الاخبار بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين لان الغالب
ان الوجوه في المسألة اذا كثرت كانت العامة مختلفين ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة
ويمكن ايضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبة الباطل في اقوالهم على ما صرح به في رواية الارجائي
المتقدمة واصرح منها ما حكي عن ابي حنيفة من قوله خالفت جعفرا في كل ما يقول الا اني لا ادري
انه يغمض عينيه في الركوع او السجود او يفتحهما وح فيكون خلافهم ابعد من الباطل ويمكن توجيه
الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة بل الوجه فيه ما تقرر في باب التراجيح واستفيد من
النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية في احد الخبرين يوجب كونه اقل او ابعد احتمالا لمخالفة
الواقع من الخبر الاخر ومعلوم ان الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق على ما صنع المحقق
قده فالمراد بالمشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس كون الموافقة امارة على صدور الخبر تقية بل المراد
ان الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق
تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية واما ما اورده المحقق من معارضة احتمال
التقية باحتمال الفتوى على التأويل ففيه ان الكلام فيما اذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرقة
في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف
باحتمال التأويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف لما عرفت
من ان النص والظاهر لا يرجع فيهما الى المرجحات واما ما ابداه صاحب المعالم من الايراد بان احتمال
التقية في كلامهم اقرب واغلب ففيه مع اشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق
باحتمال التأويل مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام منع اغلبية التقية في الاخبار من التأويل
ومن هنا يظهر ان ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختص بالمتباينين واما فيما كان من قبيل
العامين من وجه بان كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الاخر
فيدور الامر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتأويل احدهما ليجتمع مع الاخر مثلا اذا ورد
الامر بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله فدار الامر بين
حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص احدهما لا بعينه فلا وجه لترجيح التقية لكونها في كلام
الائمة عليهم السلام اغلب من التخصيص فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ما نقله من

هذا المرجح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح بكل مزية في احد المتعارضين وهذا موجود فيما نحن فيه لان احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما والمخالف للعامة مختص بمزية مفقودة في الآخر وهو عدم احتمال الصدور لاجل التقية **فتلخص** مما ذكرنا ان الترجيح بالمخالفة من احد وجهين على ما يظهر من الاخبار احدهما كونه ابعد من الباطل واقرب الى الواقع فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية على ما يظهر من اكثر اخبار هذا الباب والثاني من جهة كون المخالف ذا مزية لعدم احتمال التقية ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية معللا بانه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا ولعل الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك فيما يأتي ان شاء الله **وبقي** في هذا المقام امور **الاول** ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحة ويحتمل ان يراد منه تأويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا اليق بالامام عليه السلام بل هو اللائق اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية **الثاني** ان بعض المحدثين كصاحب الحدائق وان لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لاخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه الا ان الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون الا مع موافقة احدهما بالخصوص على التقية في مقام الترجيح لا يكون الا مع موافقة احدهما اذ لا يعقل حمل احدهما بالخصوص على التقية وان كانا مخالفين لهم فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح كما اورد عليه بعض الاساطين في جملة المطاعن على ما ذهب اليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية بل المحدث المذكور لما اثبت في المقدمة الاولى من مقدمات الحدائق خلو الاخبار عن الاخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها في الازمنة المتأخرة بعد ان كانت مغشوشة مدسوسة صح للقائل ان يقول فما بال هذه الاخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بان معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة عليهم السلام مع المخاطبين وان الاختلاف انما هو منهم عليهم السلام واستشهد على ذلك باخبار زعمها دالة على ان التقية كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك يحصل بمجرد القاء الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم وهذا الكلام ضعيف لان الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء واما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنه نادر جدا فلا يصار اليه في جل الاخبار المختلفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الروايات المتقدمة ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الاخبار التي بايدينا على ما توهمه بعض الاخباريين او الظن بصدور جميعها الا قليل في غاية القلة كما يقتضيه الانصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الاخبار وضبطها في الكتب هو ان يقال ان عمدة الاختلاف انما هي كثرة ارادة خلاف الظواهر في الاخبار اما

بقرائن

بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الاخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين او مقالية اختفت بالانطماس واما بغير القرينة لمصلحة يراها الامام من تقية على ما اخترناه من ان التقية على وجه التورية او غير التقية من المصالح الأخر والى ما ذكرناه ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من اظهار امكان الجمع بين متعارضات الاخبار باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد وربما يظهر من الاخبار محامل وتأويلات ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بان ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الامام عليه السلام وان بعد عن ظاهر الكلام الا ان يظهر فيه قرينة عليها فمنها ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سأله بعض اهل العراق وقال كم آية تقرأ في صلاة الزوال فقال عليه السلام ثمانون ولم يعد السائل فقال عليه السلام هذا يظن انه من اهل الادراك فقيل له عليه السلام ما اردت بذلك وما هذه الآيات فقال اردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة الزوال ثمان ركعات ومنها ما روي من ان الوتر واجب فلما فرغ واستفسر قال عليه السلام انما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله ومنها تفسير قولهم عليهم السلام لا يعيد الصلاة فقيه بخصوص الشك بين الثلث والاربع ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام لا تطوع في وقت الفريضة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلوة الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ويؤيد ما ذكرنا من ان عمدة تنافي الاخبار ليس لاجل التقية ما ورد مستفيضا من عدم جواز رد الخبر وان كان مما ينكر ظاهره حتى اذا قال للنهار انه ليل وللليل انه نهار معللا ذلك بانه يمكن ان يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الاخبار المنافية بظاهرها لما في ايدينا من الادلة تقية لم يكن في انكار كونها من الامام عليه السلام مفسدة فضلا عن كفر الراد **الثالث** ان التقية قد يكون من فتوى العامة وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامة في الاخبار واخرى من حيث اخبارهم التي رووها وهو المصرح به في بعض الاخبار لكن الظاهر ان ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى وثالثة من حيث عملهم ويشير اليه قوله في المقبولة المتقدمة ما هم اليه اميل قضاتهم وحكامهم ورابعة بكونه اشبه بقواعدهم واصول دينهم وفروعه كما يدل عليه الخبر المتقدم وعرفت سابقا قوة احتمال التفرع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر حينئذ عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم او سؤال الراوي ان ظاهر الاخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور او معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين فالترجيح به مستند الى الكلية المستفادة من الاخبار من الترجيح بكل مزية وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة قلت يكونان معا موافقين للعامة ان المراد بما وافق العامة او خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض او خالفه ويرده ان ظهور الفقرة الاولى في اعتبار الكل اقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض

فيحمل على ذلك دون غيره ونحو هذا المرجح في شيء منهما فلتساويهما من هذه الجهة لا صورة لوجود هذا المرجح في كليهما من هذه الجهة وكيف كان فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا للآخرين منهم وجب الرجوع الى المرجح في التقية وملاحظة التقية منه وربما يستفاد ذلك من اشهرية فتوى احد البعضين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة اهل النقل والتاريخ فقد حكي عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة واهل الشام على فتاوى الاوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري وكان فيهم اهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب في الاربعة سنة خمس وستين وثلثمائة كما حكي وقد يستفاد ذلك من الامارات الخاصة مثل قول الصادق عليه السلام حين حكي له فتوى ابن ابي ليلى في بعض مسائل الوصية اما قول ابن ابي ليلى فلا استطيع رده وقد يستفاد من ملاحظة اخبارهم المروية في كتبهم ولذا انيط الحكم في بعض الروايات بموافقة اخبارهم الخامس قد عرفت ان الرجحان بحسب الصدور وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان اي الرجحان من حيث جهة الصدور فاذا كان الخبر الاقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الا المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بان كان الارجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفا للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين او تعبدا كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور فان قلت ان الاصل في الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور قلت لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم تشمله ادلة التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية والغائه واما اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان امكن ترجيح احدهما وتعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين وان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في احدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور اما علما كما في المتواترين او تعبدا كما في المتكافئين من الآحاد

واما ما

واما ما وجب فيه التعبد بصدور احدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرعة على اصل الصدور والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند ان التعبد بصدور الخبرين على ان يعمل بظاهر احدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل او اصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل احدهما على التقية الذي هو في معنى الغائه وترك التعبد به هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية اما لو قلنا بان الوجه في ذلك كون المخالف اقرب الى الحق وابعد من الباطل كما يدل عليه جملة من الاخبار فهو من المرجحات المضمونية وسيجيء حالها مع غيرها واما المرجحات الخارجية فقد اشرنا الى انها على قسمين الاول ما يكون غير معتبر بنفسه والثاني ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع فمن الاول شهرة احد الخبرين اما من حيث الرواية بان اشتهرت روايته بين الرواة بناء على كشفها عن شهرة العمل او اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين اليه ومنه كون الراوي له افقه من راوي الآخر في جميع الطبقات او في بعضها بناء على ان الظاهر عمل الافقه به ومنه مخالفة احد الخبرين للعامة بناء على ظاهر الاخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها ومنه كل امارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون احد الخبرين اذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالقياس ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الاخبار من الترجيح بكل ما يوجب اقربية احدهما الى الواقع وان كان خارجا عن الخبرين بل يرجع هذا النوع الى المرجح الداخلي فان احد الخبرين اذا طابق امارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر اما من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب قد عرفت ان المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الآخر كقلة الوسائط ومخالفة العامة بناء على الوجه السابق وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة الى الاحتمال الموجود في الآخر كالاعدلية والاوثقية والمرجح الخارجي من هذا القبيل غاية الامر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في احدهما البعيد في الآخر بل ذو المزية داخل في الاوثق المنصوص عليه في الاخبار ومن هنا يمكن ان يستدل على المطلب بالاجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل باقوى الدليلين بناء على عدم شمولها للمقام من حيث ان الظاهر من الاقوى اقواهما في نفسه ومن حيث هو لا مجرد كونه موافقا لامارة خارجية فيقال في تقريب الاستدلال ان الامارة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح اقوى احتمالا من حيث نفسه فان قلت ان المتيقن من النص ومعاقد الاجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل واما الحاصلة من الامارة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها فيما لا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ولا فرق بينه وبين القياس من حيث عدم العبرة بها في

في مقام الترجيح كفاية الحجية هذا مع انه لا معنى لكشف الامارة عن خلل في المرجوح لان الخلل لو كان
من جهة انه دليل قصوره في طريقيته فالمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقية ومجرد الظن
بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا في ذلك لان الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع قلت اما النص فلا
ريب في عموم التعليل في قوله لان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك لما نحن فيه بل
قوله فان الرشد فيما خالفهم وكذا التعليل في رواية الارجائي لم امرتهم بالاخذ بخلاف ما عليه العامة
وارد في المرجح الخارجي لان مخالفة العامة نظير موافقة المشهور واما معقد الاجماع فالظاهر ان المراد منه
الاقرب الى الواقع والارجح مدلولا ولو بقرينة ما يظهر من العلماء قديما وحديثا من اناطة الترجيح
بمجرد الاقربية الى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الاقربية الى الواقع مثل ما سيجيء من كلماتهم
في الترجيح بالقياس ومثل الاستدلال على الترجيح بمخالفة الاصل بان الغالب تعرض الشارع لبيان
ما يحتاج الى البيان واستدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطائفة بان الكثرة
امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم مع انه يمكن دعوى حكم العقل
بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع فيما كان حجيتهما من حيث الطريقية فتامل **بقي في المقام**
امران **احدهما** ان الامارة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات
ام لا ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه وحكى المحقق في المعارج
عن بعض القول بكون القياس مرجحا قال فذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا
لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين
فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد في العمل
باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا
على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين
وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض
فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين
والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض
والرجوع معه الى الاصول واي فرق بين دفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله
كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل وبين دفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ للخبر الاخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين
العمل بالخبر الاخر ثم ان الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا ولذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره
في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعا يرجحونه به ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول
ليرجح به في الفروع الثاني في مرتبة هذا المرجح بالنسبة الى المرجحات الثلاثة فنقول اما الرجحان من حيث

الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجي الى حيث يوهن الارجح
دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور
المعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص واما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه
على المرجح الخارجي لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند انما اعتبر لتحصيل الاقرب الى الواقع
فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون صدق الاعدل
وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة
فلا وجه لترجيحه بالاعدلية وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو
نفي احتمال التقية واما القسم الثاني وهو ما كان مستقلا بالاعتبار ولو خلى المورد عن الخبر فقد
اشرنا الى انه على قسمين الاول ما يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين والثاني ما لا يكون كذلك فمن
الاول الكتاب والسنة والترجيح بموافقتهما مما تواتر به الاخبار واستدل في المعارج على ذلك
بوجهين احدهما ان الكتاب دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر ثانيهما ان الخبر المنافي لا يعمل
به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه انتهى وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي سواء قلنا بحجيته
مع معارضته لظاهر الكتاب ام قلنا بعدم حجيته فلا يتوهم التنافي بين دليليه ثم ان توضيح الامر في هذا
المقام يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب والسنة المطابق لاحد المتعارضين فنقول ان ظاهر الكتاب اذا
لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلث الاولى ان يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن معارضه
المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصا بالنسبة اليه لكونه اخص منه او غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضة مثله كما اذا تعارض اكرم زيدا العالم ولا تكرم
زيدا العالم وكان في الكتاب عموم يدل على وجوب اكرام العلماء ومقتضى القاعدة في هذا المقام ان
يلاحظ اولا جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له فان وجد شيء منها رجح المخالف به
وخصص به الكتاب لان المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لانه
مع الكتاب من قبيل النص والظاهر وقد عرفت ان العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل
والقرينة في مقابلة اصالة الحقيقة حتى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي فاذا عولجت المزاحمة
بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولو لم يكن هناك
مرجح فان حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير لانه الاصل في المتعارضين واما لورود الاخبار
بالتخيير كان اللازم التخيير وان له ان يأخذ بالمطابق وان يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما
سيجيء من ان موافقة احد الخبرين للاصل لا يوجب سقوط التخيير وان قلنا بالتساقط او التوقف كان المرجع
هو ظاهر الكتاب فتلخص ان الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة

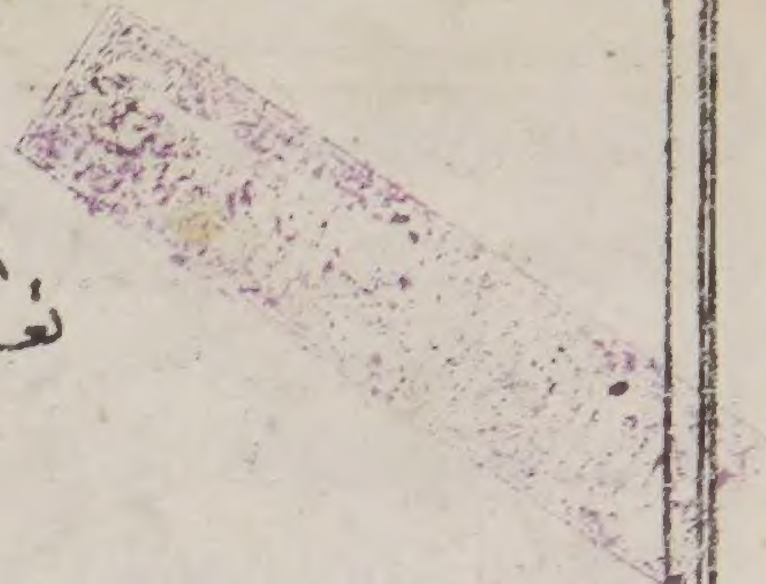
[illegible] بكون [illegible] منه او نحمل الخبر المخالف له عن مقامه لكان ظهورهما المخالفة كما اذا نبا بن مضمونها
كالية كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدم وجوب اكرام زيد العالم ولا لازم في هذه الصورة خروج الخبر
المخالف عن الحجية [illegible] اقوائية الاخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والمتيقن من المخالفة هذا الفرد فيخرج
الفرض عن تعارض الخبرين فلا مورد للترجيح في هذه الصورة ايضا لان المراد تقديم احد الخبرين لمزية
فيه لا لما يسقط الاخر عن الحجية وهذه الصورة عديمة المورد فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة لانك
لا تكون على وجه لو خلي المخالف عن المعارض لخالف الكتاب لكن لا على وجه التباين الكلي الممكن الجمع
بينهما بصرف احدهما عن ظاهره [illegible] فان قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها
حكم الصورة الثانية والا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف
والترجيح [illegible] بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الاخيرة
لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند لان اعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند
الكتاب الموافق للخبر الاخر وعلى الترجيح بمخالفة العامة لان التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر
الموافق للعامة وعلى المرجحات الخارجية لان الامارة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتبر لا تقاوم
الكتاب [illegible] الاعتبار ولو فرضنا الامارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفة
لها عن الحجية لاجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها خرج
المورد عن فرض التعارض ولعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ قده في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما
سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح اذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الاشكال فيما
ذكره الاستاذ [illegible] على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كقبوله [illegible] في غيرها مما اطلق
فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من حيث ان الصورة الثالثة قليلة الوجود في الاخبار المتعارضة والصورة
الثانية وان وجدت بكثرة فلا يتوهم حمل تلك الاخبار عليها وان لم يكن من باب ترجيح احد المتعارضين
لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض ويمكن التزام دخول الصورة الاولى
في الاخبار التي اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب فلا يقل موردها وما ذكره من ملاحظة الترجيح بين
الخبرين [illegible] الكتاب بل نقول ان تلك الاخبار ولو بقرينة لزوم قلة المورد
بل عدمه وبقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب
مع كونه ظاهرا في [illegible] ان الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه خبر الاخر وان كان لو انفرد رفع اليد
عن ظاهر الكتاب واما الاشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب
فيندفع بما اشرنا اليه سابقا من ان الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكما وان اول المرجحات
الخبرية فيها هي شهرة احدى الروايتين وشذوذ الاخرى ولا يبعد تقديمها على موافقة الكتاب

ان الدليل

ان الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الاولى واما في الصورتين
الاخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الاخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير
واما القسم الثاني وهو ما لا يكون معاضدا لاحد الخبرين فهي عدة امور منها الاصل بناء على كون مضمونه
حكم الله الظاهري اذ لو بني على افادته الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الاول ولا فرق في ذلك بين الاصول
الثلثة اعني اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب لكن يشكل الترجيح بها من حيث ان مورد الاصول
ما اذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق والمخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل
التكافؤ والمفروض ان الاخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للاصل في تعارض
الخبرين راسا فلا بد من التزام عدم الترجيح بها وان الفقهاء انما رجحوا باصالة البراءة والاستصحاب
في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل واما الاحتياط فلم يعلم
منهم الاعتماد عليه لا في مقام الاستناد ولا في مقام الترجيح وقد يتوهم ان ما دل على التخيير مع تكافؤ
الخبرين معارض بما دل على الاصول الثلثة فان مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو
حاصل مع تكافؤ الخبرين ويندفع بان ما دل على التخيير حاكم على الاصل فان مؤداه جواز العمل
بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها فكما ان ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة
السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر
المخالف للحالة السابقة مع المكافؤ حاكما ايضا من غير فرق اصلا مع انه لو فرض التعارض المتوهم كان
اخبار التخيير اولى بالترجيح وان كان النسبة عموما من وجه لانها اقل موردا فتتعين تخصيص ادلة
الاصول مع ان التخصيص في اخبار التخيير يوجب اخراج كثير من مواردها بل اكثرها بخلاف تخصيص ادلة
الاصول مع ان بعض اخبار التخيير ورد في مورد جريان الاصول مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في
نافلة ركعتي الفجر في المحمل ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في كل انتقال من حالة
الى حالة من احوال الصلوة ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للاصل
على المخالف من ان العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص
فيما دل على حجية المخالف في العمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق وتخصيص اخر فيما دل
على حجية الاصول وان الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي والعمل بالاصل يفيد ظنا بالحكم الظاهري
فيقوى به الخبر الموافق وانا لخبرين تعارضا وتساقطا فيبقى الاصل سليما عن المعارض وبقي
هنا شيء وهو انهم اختلفوا في تقديم المقرر وهو الموافق للاصل على الناقل وهو الخبر المخالف له
فالاكثر من الاصوليين منهم العلامة قده وغيره على تقديم الناقل بل حكي هذا القول عن جمهور الاصوليين
معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغني عنه بحكم

العقل مع ان الكتب التي عثرنا عليها في الكتب الاستدلالية لم نر عنه الترجيح بالاعتضاد بالاصل لكن لا يعلم
الان موردا لما نحن فيه اعني المتعارضين الموافق احدهما للاصل العقلي فلا بد من التتبع ومن ذلك كون
احد الخبرين متضمنا للاباحة والاخر مفيدا للحظر فان المشهور تقديم الخاطر على المبيح بل يظهر من المحكي
عن بعضهم عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقنا في العمل استنادا الى قوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وفيه انه لو تم هذا
الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الاباحة لان وجود الخبرين لا يدخل
في هذا الترجيح فانه من مرجحات احد الاحتمالين مع ان المشهور تقديم الاباحة على الحظر في المسألة وذكره الشيخ
في العدة من ابتناء المسألة على ان الاصل في الاشياء الاباحة او الحظر او التوقف حيث قال واما ترجيح
احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الحظر او الاباحة
فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه من التوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع
ولا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف بينهما جميعا ويكون الانسان مخيرا في العمل باتهما شاء انتهى ويمكن
الاستدلال للترجيح بالحظر بما دل على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين وارجاع ما ذكره
من الدليل الى ذلك فالانسب وان لم يجب الاخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب الترجيح
به عند تعارض الخبرين وما ذكره الشيخ انما يتم لو اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل لا بما ورد التعبد
من الاخذ باحوط الخبرين مع ان ما ذكره من استفادة الحظر او الاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح احد
الخبرين بما دل من الشرع على اصالة الاباحة مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او على اصالة
الحظر مثل دع ما يريبك الى ما لا يريبك مع ان مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن
الفعل على ما صرح به هو وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضي الحظر ولو ادعى
ورود اخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول باصالة الحظر ثم انه يشكل الفرق
بين ما ذكروه من الخلاف في تقديم المقرر على الناقل وان حكي عن الاكثر تقديم الناقل وعدم ظهور
الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الاولى بدوران الامر بين الوجوب وعدمه
ولذا رجح بعضهم الوجوب على الاباحة والندب لاجل الاحتياط لكن فيه مع جريان بعض ادلة تقديم الحظر
فيها اطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين
تقديم الاباحة على الحظر لرجوعه الى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة هذا مع ان
دعوى الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابتة وان ادعاه بعضهم والتحقيق هو ذهاب الاكثر وقد ذهب جماعة
الى تقديم الناقل ايضا في المسألة الاولى بل حكي عن بعضهم تصريح تقديم الحاظر على تقديم الناقل ومن جملة
هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلا

في مسائل اصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم والمقصود هنا التخيير وان لم نقل به في الاحتمالين
المجردين عن الخبر لما عرفت من الوفاء بالاخبار والروايات في تعارض الاخبار الدالة على التخيير مع كثرتها
في تعارض الخبرين ويمكن ان يقال ان في الخبرين جميعا وجوب التوقف مع عدم التمكن من الرجوع الى الامام
الذي يعمل اليه اخبار التخيير لا الاستبصار بل هو مبني على اختصاص اخبار التخيير في هذا المقام بما بعد الترجيح فلا يبقى
له مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه الا ان يبنى على التساقط فيرجع الى
التخيير اذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح احدهما بما يوجب قربه الى الواقع لا بما لا ينفك عن المرجحات الثلثة
الاخيرة الراجعة الى ترجيح مضمون احد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له نحكم باخبار التخيير على جميعها و
قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين نعم يجب الرجوع اليها في تعارض غير الخبرين من الادلة الظنية اذا قلنا بحجيتها
من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض لكن المهم هنا من الترجيح في شيء نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها
من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين لكن فيه تامل الا في اجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الاخبار
ولذا كان الظاهر من بعضهم عدم التأمل في جريان جميع احكام الخبرين من الترجيح فيها باقسام المرجحات
مستظهرا عدم الخلاف في ذلك فان ثبت الاجماع على ذلك واجرينا ذلك في الاجماع المنقول من جهة انه
خبر فيشمله حكمه فهو والا ففيه تامل لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة لان الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما
يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث انه ظن مخصوص سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد فان قيل بحجيتها فانما هي
مطلق الظن ولا ريب ان الوجه في تعارض الامارات المعتبرة على هذا الوجه تساقط المتعارضين ان ارتفع
الظن من كليهما او سقوط احدهما عن الحجية وبقاء الاخر بلا معارض ان ارتفع الظن عنه واما الاجماع المنقول
فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه لا محالة واما الترجيح من حيث الصدور فالظاهر انه
كذلك وان قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا يشمله اخبار علاج تعارض الاخبار وان شمله لفظ البناء
النبا لسوق التعليل المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله لان الرشد في خلافهم لا تخصص المورد
لا يخصصه ومن هنا يصح اجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الاجماعين المنقولين بل غيرهما من الامارات
التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الاجماع المنقول او غيره من الظنون الخاصة
لو وجد والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الاخبار وكلمات علمائنا الابرار في
التراجيح رجع الله ان يجعل التوفيق لمرضاته على ما مضى من الشبهات والمهمات التي
المسائل ان الله هو بسبل الصلوة واكمل التحيات وعلى اعدائهم اشد اللعنات
واسوء العقوبات آمين آمين آمين هذا آخر ما جرى به قلمه
الشريف رفع الله مقامه بمحمد وآله الطاهرين
كتبه العبد الآثم ابن محمد
في سنة ١٣١٥



هو الله
تعالی شأنه العزیز
بمنه و کرمه

که این کتاب
مستطاب که پسندیده
آقایان عظام و علمای فخام اولو الالباب است
بانجام و اهتمام رسید در دار الخلافه طهران صانها
الله عن الحدثان بسعی و اهتمام اقل الناس علی اصغر کتابفروش
در دار الطباعه عالیجاه عمدة الاشباه آقا میرزا حبیب الله باسمه چی طبع گردید
امیدوار است که در نظر شریف حضرات طالبین و ذوی العز و الاحترام
مطبوع افتد و اگر بر خطائی واقف شوند
خورده نگیرند و بغمض عین بگذرند
چه الانسان محل النسیان
فی شهر

صفر المظفر
سنه یکهزار و سیصد و
پانزده ۱۳۱۵



